



الجزء الرابع من

كِتَاب

المواقف تأليف الامام الاجل القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد
الايحي بشرحه للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفي سنة
٨١٦ مع حاشيتين جليلتين عليه احدهما لعبد الحكيم السيالكوتي والثانية
للمولى حسن جلابي بن محمد شاه الفناري رحم الله الجميع وأنزلهم من منازل
كرمه المكان الرفيع

(تذييه) قد جعلنا في أعلى الصحيفة المواقف بشرحها ودونها حاشية عبد الحكيم السيالكوتي
ودونها حاشية حسن جلابي مفعولاً بين كل واحد منها بجدول فاذا انقذت اعدى
الجائيتين في صحيفة نهنا على ذلك

عني يحيى محمد بن محمد بن الحسين

الطبعة الأولى على نفقة

الحاج محمد أفندي نسائي المغربي النوسني

سنة ١٣٢٥ هـ ١٩٠٧ م

منطقة بغداد كوارمحا فطية

لصاحبها محمد اسماعيل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(المقصد السادس) في إبحاث الحدوث (وهي أيضاً راجعة الى أمرين (أحدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم أي يكون عدمه قبل وجوده فيكون له) أي لوجوده (أول هو) أي الحادث (ممدوم قبله) أي قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث الزماني ويقابله القديم الزماني (وقيل هو المسبوق بالغير) سبقاً ذاتياً سواء كان هناك سبق زماني

(قوله وهي أيضاً راجعة إلخ) قدر الشارح قدس سره هذا الكلام للإشارة الى وجه التمييز بالإبحاث مع ان المذكور أمران الى وجه صحة قوله أحدهما بضمير التثنية على ما في أكثر النسخ وهو انه راجع الى المذكور معنى أعني لفظ أمرين المفهوم من ذكر الإبحاث لكونها راجعة إليهما (قوله أي يكون إلخ) إشارة الى ان المراد مسبوقية وجوده اذ لا مسبوقية للذات عن العبد فالحدوث صفة لاوجود في نفسه وللحادث باعتبار متعلقه والي ان المراد المسبوقية الزمانية اذ قبالية عدم عن الوجود زمانية

(قوله سبقاً ذاتياً) بقرينة التفريع أعني قوله فيكون الحادث أعم فانه لو أريد السابق الزماني كان الحادث الذاتي والزماني متساويين وكذا القديمان ضرورة ان المسبوق بالغير سبقاً زمانياً يكون ذلك الغير في زمان عدمه وانما لم يرد الأعم من الذاتي والزماني لان الحدوث الذاتي ليس أعم من الحدوث الزماني صدقاً بل وجوداً يشير اليه قوله سواء كان هناك سبق زماني أولاً حيث لم يقل سواء كان زمانياً أولاً (قوله سواء كان إلخ) أشار بهذا التنعيم الى ان حصر الحادث على المسبوق بالغير معناه انه ليس مقصوراً على المسبوق بالعدم لانه ليس ذلك معناه

(قوله وهي أيضاً راجعة الى أمرين إلخ) اما إشارة الى توجيه قول المصنف أحدهما بتثنية الضمير على ما في أكثر النسخ مع ان الظاهر أحدهما لرجوعه الى الإبحاث واما إشارة الى وجه اقتضائه على بحثين مع انه عنوان المقصد بالإبحاث ان كانت العبارة أحدهما على ما في بعض النسخ ويؤيده قوله وثانيهما أي ثاني إبحاث الحادث

(قوله أحدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم) البحث اثبات المحمولات للموضوعات أعني التواتر فتعريف الحدوث ليس من قبيل البحث بل البحث الاول هو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وأما التعريف من قبيل المبادئ التصورية ويمكن ان يراد بالبحث المعنى القوي

أولاً وهو المسمى بالحادث الذاتي وبإزائه التقديم الذاتي (فيكون) الحادث بالتفسير الثاني (أعم) منه بالتفسير الأول (اذ المعلوم القديم) بحسب الزمان (ان ثبت كان حادثاً بهذا المعنى) الثاني لان كل معلول مسبوق بغيره الذي هو علته سبقاً ذاتياً دون المعنى الأول (قال الحكماء) في إثبات الحدوث الذاتي (الممكن لذاته غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم) بالذات (على ما بالغير) لان ارتفاع حال الشيء ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على الاثنين (فاذن لا وجوده) أي عدمه (مقدم على وجوده) تقدماً (بالذات وهو) أعني تقدم العدم على الوجود بالذات هو (الحدوث الذاتي) ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذاتي عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم أيضاً كالحدوث الزماني الا ان السبق في الذاتي بالذات وفي الزماني بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جداً

(قوله أعم منه بالتفسير الأول) وكذا من التقديم الزماني والتقديم الذاتي أخص من التقديم الزماني (قوله ان ثبت) انما قال ذلك للتردد في ثبوت الصفات القديمة وان ذهب إليه الجمهور (قوله لذاته) متعلق بقوله غير مقتض لا بالممكن يرشدك الى ذلك قوله ولغيره مقتض له (قوله تقدم الواحد الخ) أي بالطبع لا بالعلية لعدم كفاية ارتفاع ما بالذات بل لا بد من ارتفاع الذات أيضاً (قوله ويظهر من هذا الكلام) أي من التفريع المذكور أو من استدلالهم المذكور فان مسبوقية الحادث بالغير لاحتياجه الى العلة بديهي لاحتياج الى الاستدلال (قوله لكنه مشكل جداً) قد يقال في دفع الاشكال ان المراد من قوله فاذن لا اقتضاؤه لوجوده

(قوله اذ للمعلوم القديم ان ثبت) لاشبهة في ثبوته اما عند الحكماء فظاهر واما عندنا فبالنظر الى الصفات لكن لما لم يقولوا بكونها غير الذات لم يلتفت اليه فاورد كلمة ان الدالة على الشك (قوله الممكن لذاته غير مقتض للوجود) قوله لذاته متعلق بعدم الاقتضاء لا بالممكن كما يدل عليه قوله ولغيره مقتض له (قوله وما بالذات مقدم على ما بالغير) قيل لان ما ثبت بلا واسطة مقدم على ما ثبت بها ولا حاجة الى البيان المذكور فلا يرد ما سيورده وفيه بحث لان تقدم ما بالذات على ما بالواسطة انما يلزم اذا احتاج الثابت بالواسطة الى الثابت بدونها وهو ممنوع (قوله لكنه مشكل جداً فان العدم الخ) قيل لو قيل مرادهم لا اقتضاء وجوده بدليل ما تقدم من

فان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا لكان علة له أو جزءاً لعلته ولا يتصور ذلك في
 الممكنات المستمرة الوجود في الازل عندهم مع كونها محدثة حدوداً ذاتياً (ويرد عليه) أى
 على الدليل الذي ذكره (ان عدم اقتضاء الوجود) وان كان أمراً ثابتاً للممكن بحسب
 ذاته لكنه (لا يوجب اقتضاءه) أى اقتضاء الممكن (لذاته العدم فيكون عدمه سابقاً) على
 وجوده سبقاً ذاتياً كما زعموه (نعم لا اقتضاء الوجود والعدم) لكونه مستنداً الى ذات الممكن
 (سابق على اقتضاء الوجود) لكونه مستنداً الى غيره فان جعل مسبوقية استحقاق الوجود
 بلا استحقاقية حدوداً ذاتياً كما فعله الامام الرازى صبح ان ثبت ان ما بالذات مقدم بالذات
 على ما بالغير لكنه منظور فيه لان غاية ما ذكره في اثباته ان ارتفاع الاول يستلزم ارتفاع
 الثانى من دون عكس وليس يلزم منه تقدم الاول على الثانى الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب

مقدم على وجوده وفيه انه مع كونه خلاف الظاهر مستترك بعد بيان ان علة الحاجة الى المؤثر هو
 الامكان وانه حينئذ يكون راجعاً الى ما قاله الامام والكلام في أن القول بالتقدم الذاتى للعدم مشكل
 ومن هذا ظهر بطلان ما قيل ان المراد ان امكان عدمه متقدم على وجوده مع ان التخصيص بامكان العدم
 لا معنى له لان الامكان مطلقاً متقدم على وجوده ولو سلم فكما ان امكان عدمه متقدم على وجوده يصح ان
 يقال ان امكان وجوده مقدم على وجوده بل نقول امكان كل طرف مقدم على وجوده لا امكان طرف آخر
 (قوله فان العدم الخ) وما ذكره من الدليل منقوض لاستلزامه كون الوجود سابقاً على العدم سبقاً
 ذاتياً بان يقال الممكن غير مقتضى لذاته العدم والغير مقتضى له وما بالذات مقدم على ما بالغير فاذن لاعدمه أعنى
 وجوده مقدم على عدمه

[قوله على اقتضاء الوجود) وكذا على ان يثبت

(قوله ان ما بالذات الخ) وما قيل ان استحقاقية الوجود بحسب الغير التوقف على الالاستحقاقية
 بحسب الذات لان الواجب بالذات لا يكون واجباً بالغير كما سبق فيثبت بهذا التوجيه مدعى الامام وليس
 له من حاجة الى اثبات ان ما بالذات مطلقاً مقدم على ما بالغير فليس بشئ لان الثابت فيما تقدم ان الواجب

قوله وهو غير مقتضى لوجوده لم يرد اشكال الشارح ولا ايراد المتن

(قوله لكنه منظور فيه الخ) فيه بحث لان استحقاق الوجود بحسب الغير متوقف على الالاستحقاقية
 بحسب الذات لان الواجب بالذات لا يكون واجباً بالغير كما سبق فيثبت بهذا التوجيه مدعى الامام وليس
 له حاجة الى اثبات ان ما بالذات مطلقاً مقدم على ما بالواسطة واذا جعل الموصول في كلام المصنف في
 الموضوعين للمعهد بان يراد بما بالذات عدم الاقتضاء وما بالغير الاقتضاء المطبق لكلامه على ما ذكره الامام
 بلا ورود لما أوردته تأمل

لا ارتفاعه ولم يثبت ذلك بما ذكره وعلى تقدير ثبوته انما يصح (هذا اذا قلنا الوجود غير
الماهية) في الممكنات حتى يتصور هناك ان لا اقتضاها الوجود مقدم على اقتضائه اذ
لو كان الوجود عينها لم يتصور ذلك أصلاً (نكتة) الحدوث لا يعقل الا يسبق امر عليه)
أى على الحادث لان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء فلا يعقل الا بامر سابق
عليه (فهو) أى ذلك السابق (اما عدمه) الذي يمتنع اجتماعه مع اللاحق (أو امر آخر)
يمكن اجتماعه معه (وانما اختلف تفسيره نظرا اليه) أى الى ذلك الامر فاذا اعتبر تقدم
العدم كان الحدوث زمانيا لامتناع اجتماع المتقدم والمتأخر واذا اعتبر تقدم غير العدم
وهو العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا للممكنات بأسرها اتفاقا لان كل ممكن مسبوق بعلة
سبقا يجمع فيه السابق اللاحق فيكون التقدم الذاتي مختصا بالواجب تعالى (وثانيها) أى
ثاني اجاث الحدوث (أنه قال الحكماء الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم) وهو الحدوث

بالغير يلزم ان يكون ممكناً لانه موقوف على صفته التي هي الاستحقاقية
[قوله ولم يثبت ذلك الخ] لان ارتفاع ما بالذات مستلزم لارتفاع الذات لاسبب له وان كان ارتفاع
الذات سبباً لارتفاع ما بالغير فلا يكون كتقدم الواحد على الاثنين
(قوله غير الماهية) أى زائد عليها في الخارج فينبور هناك أمر ان يكون بينهما اقتضاء ولا
اقتضاء وأما التقسيم الى الواجب والممكن والمتنع فيكفيه التباير بين الماهية والوجود في الذهن بحسب
المفهوم فتدبر

[قوله نكتة] متضمنة لبيان ملأ الاختلاف كما صرح به وليس المراد منه ان الحدوث موضوع
لشئى الشامل للمعنيين على ما فهم فانه لم يذهب اليه أحد ومعناه ما تقدم من كون الحدوث الذاتي عبارة
عن المسبوقية بالغير كما اختاره أولاً لاعتن المسبوقية بالعدم سبباً ذاتياً أو عن مسبوقية الاستحقاقية
بالاستحقاقية

(قوله ولم يثبت ذلك الخ) قال رحمه الله لان ارتفاع ما بالذات مستلزم لارتفاع الذات لاسبب له وان
كان ارتفاع الذات سبباً لارتفاع ما بالغير فلا يكون كتقدم الواحد على الاثنين
(قوله هذا اذا قلنا الخ) قل عن الشارح انه لو لم قل هذا لكان أولى لان أكثر ما سبق على
قاعدتهم لا غير

(قوله مختصاً بالواجب تعالى) نظرا الى الدليل وان كان أعم منه بحسب المفهوم

الزمانى (يستدعى مادة) أي محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيوولى ان كان الحادث صورة واما جسما يتعلق به الحادث ان كان الحادث نفسا وقد تفسر المادة بالهيوولى وجدها لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها (ومدة) أي زمانا (اما المادة فلأنه) أي

(قوله أي محلا) لا مكان الحادث أو محلا للحادث بان يراد بالحل أعم من ان يكون محله حقيقة أو شيئا به ليدخل الجسم بالقياس الى النفس

(قوله اما موضوعا) أي محلا يقوم الحال سواء كان جسما أو صورة أو هيوولى أو نفساً بالقياس الى امراضها

(قوله ان كان الحادث عرضاً) لان الحال المتقوم بالحل عرض
(قوله واما هيوولى) أي محلا متقوم بالحال سواء كانت هيوولى أولى أو ثانية كالعناصر بالقياس الى صور المركبات

(قوله ان كان الحادث صورة) لان الحال المتقوم للمحل صورة
[قوله لان الموضوع] أي الموضوع الذى قصد بتعميم المادة ادخاله أعني الجسم بالقياس الى امراضها الحالة فيه والنفس الناطقة بالقياس الى صفاتها النفسانية المتجددة كالالم واللذة والسرور والغم فلا يردانه لو أريد به الموضوع مطلقاً انتقض بالمبادئ العالية فاتها موضوعات لا امراضها مع عدم اشتغالها على المادة وان أريد به موضوع الحادث انتقض بالهيوولى بالقياس الى امراضها لعدم اشتغالها على المادة
[قوله مشتملان عليها] اشتغال الكل على الجزء كما فى الجسم بالقياس الى امراضه والمتعلق بالقياس الى النفس أو اشتغال المزموم على اللازم كما فى النفس الناطقة بالقياس الى الامراض الحادثة فيها فاتها لاستلزامها البدن مستلزما للهيوولى

(قوله أي محلا) ينبغي ان يعتبر المحل بالقياس الى امكان الحادث لانه يستقيم في صورة كون الحادث نفسا
(قوله واما هيوولى ان كان الحادث صورة) فان قلت قد يكون الحادث صورة ثانية ومحله جسم لا هيوولى كمور الموالي قلت ذلك الجسم يسمى هيوولى ثانية بالسبب الى تلك الصورة بخلاف متعلق النفس بالقياس الى النفس

(قوله وقد تفسر المادة بالهيوولى وحدها) سياق الكلام يستدعى هذا التفسير ليصح قوله فيها سيأتي وهو المادة ولا بد ان تكون قديمة الخ

(قوله لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها) المراد من الاشتغال الاستلزام لا التركيب لئلا يرد عوارض النفس الانسانية ثم المراد بالموضوع موضوع الأبر الحوادث كما هو مقتضى السوق فلا يرد موضوع ادراكات المبادئ العالية لان تلك الادراكات قديمة عندهم اذ جميع كمالات المبادئ بالفعل وفيه بحث اما أولا فلان كون كمالات المبادئ كلها بالفعل فرع اقتضاء الحوادث سبق المادة كما صرحوا به فاستلزام

الحادث (قبل وجوده ممكن) وهو ظاهر (والامكان) أمر (وجودي) لما مر من أدلة وجوده في بابه (يستدعي محلاً) لامتناع قيام الامكان بنفسه (موجوداً) اذ يستحيل قيام الصفة الوجودية بالمعدوم (وليس) ذلك المحل (نفسه) أي نفس ذلك الحادث الممكن (اذ لا يوجد قبل وجوده) فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله حتى يقوم به امكانه (ولا) أمراً (منفصلاً) عن الحادث بالكلية لاتعلق له به أصلاً فانه لا يصلح ان يكون محلاً لامكانه قطماً ولا أمراً متعلقاً به اذا كان منفصلاً عنه ومبايناً له في الوجود لان صفة الشيء

[قوله وهو ظاهر] اذ لو لم يكن ممكناً لزم الانقلاب

[قوله لامتناع قيام الامكان الخ] لكونه أمراً اضافياً

(قوله وليس ذلك المحل نفسه) بعد اثبات أن الحادث قبل وجوده ممكن وان الامكان يستدعي محلاً موجوداً أثبت أن محله ليس نفس الحادث بضم مقدمة ثالثة بديهية وهو امتناع تقدم الشيء على نفسه المفاد بقوله اذ لا يوجد قبل وجوده فما قيل من انه بعد تحقيق أن الامكان موجود قبل وجود الحادث لا حاجة الى نفي كون محله نفس ذلك الحادث وهو ظاهر ولا يحتمل هذا حتى ينفي وخصوصاً قد نفاه بهذا التحقيق ليس بشيء لانه ان أراد عدم الاحتمال عند العقل فمنوع وان أراد في نفس الامر فلا يجدي ولانه مانعاً بهذا التحقيق بل بضم مقدمة أخرى بديهية

(قوله ولا أمراً متعلقاً به الخ) أشار بالتعميم الى أن الاحتمال الاول متروك بيانه في المتن لظهوره

(قوله ومبايناً له في الوجود) ليس المراد به نفي أن يكون لكل منهما وجود على حدة بل نفي المقارنة

بينهما في التحقيق كما سيجىء

موضوع الحادث مادة انما يثبت اذا ثبت قدم ادراكات المبادئ وبالعكس فيدور واما ثانياً فلان النفس يحدث لها الذات والآلام في اللشأ الأخرى وليس فيها حينئذ شائبة المادة

(قوله وهو ظاهر) الظهور مسلم على تقدير ان يحمل الامكان على الذاتي اذ لو لم يتحقق قبل وجود

الحادث لزم الانقلاب / واما اذا حمل على الاستعدادي كما هو الحق فلا وسيصرح به المصنف

[قوله لما مر من أدلة وجوده] فان قلت الذي مر من أدلة وجوده هو الامكان الذاتي والامكان

المستدل به ههنا هو الامكان الاستعدادي كما سيصرح به قلت تلك الأدلة كما تدل على وجودية الامكان

الذاتي تدل على وجودية الاستعدادي بلا تفاوت الا يرى الى قول المصنف هناك بعد ذكر الأدلة الثلاثة

بل لك طردها في كل ما حاولت اثبات كونه وجودياً لكن لا يخفى عليك ضعف تلك الأدلة لبناء دعواهم

عليها بناء على غير أساس

(قوله ولا أمراً متعلقاً به الخ) اشارة الى تعميم الانفصال الى المعنيين المذكورين

(قوله لان صفة الشيء لا تقوم بما يباينه) فيه بحث لان صفة الشيء لا تقوم بغيره مبايناً كان أو غيره واما

لا تقوم بما يبينه (كقدرة القادر مثلاً) أي كالفاعل القادر مثلاً أي كالفاعل القادر على ما توهمه بعضهم من أن معنى إمكان الشيء قبل وجوده هو صحة اقتدار القادر عليه (فإنها) أي القدرة بل صحتها (معلقة بالإمكان) إذ يقال صح من القادر إيجاد الممكن ولم يصح منه

(قوله لا تقوم بما يبينه) وأما إذا كان مقارناً له فيجوز قيام صفة أحدهما بالآخر بأن يكون في الحقيقة أمر واحد صفة لأحدهما يعتبر صفة لأحدهما باعتبار صفة لآخر باعتبار آخر فلا يرد أن صفة الشيء لا يقوم إلا بنفسه لا بغيره سواء كان مبيناً أو مقارناً

(قوله أي كالفاعل القادر) فالتمثيل المذكور تمثيل الإمكان ليعلم منه تمثيل الأمر المنفصل والتقدير كان يكون الإمكان قدرة القادر فيكون محله الفاعل المبين للحادث وإنما لم يقل كلقادر إشارة إلى أن صحة كونه محلاً لإمكان الحادث موقوفة على أن يكون الإمكان عبارة عن قدرته

(قوله على ما توهمه بعضهم) فيه إشارة إلى أن العرض بخصوص القدرة للتخصيص بالرد عليهم والا فلا ولي التعميم بأن يقال كصفة مدورة من الفاعل

(قوله صحة اقتدار القادر) فيه إشارة إلى أن المراد بالقدرة الاقتدار بالقوة لا الصفة الحقيقية ولا الاقتدار بالفعل إذ لا استثناء لهما بالإمكان

وصف غير المبين بصفة أخرى مأخوذة بالقياس إلى ذلك الشيء فقله يمكن في المبين أيضاً كلاً لا يخفى (قوله كقدرة القادر) توجيه العبارة على حذف المضاف أي محل قدرة القادر وما ذكره الشارح خلاصة المعنى

(قوله هو صحة اقتدار القادر) لاجابة إلى اعتبار صحة الاقتدار بل الظاهر أن يبقى كلام المتن على ظاهره كما يدل عليه كلامه في حاشية التجريد مع أن كون الفاعل المختار القادر محلاً لصحة الاقتدار غير ظاهر بل الظاهر أن محلها نفس الاقتدار اللهم إلا أن يقال الفاعل محل لصحة اقتدار نفسه على قياس ما قبل في حصول صورة الشيء في العقل وقد عرفت أنه كلام مزيف عنده

(قوله بل صحتها معلقة بالإمكان) قد عرفت أنه لا احتياج إلى إقحام الصحة فإن نفس القدرة تعمل بالإمكان أيضاً فيقال هذا مقدور لأنه يمكن فإن قلت إذا قيل صح من الحيوان إيجاد الحركة ولم يصح إيجاد المجردات فقل لماذا كان الأمر كذلك يجاب بأنه يمكن منه دون إيجاد المجردات فعلم أن هنا أمراً آخر غير الإمكان الذاتي وهو الذي غلب به صحة الإيجاد قلت أجيب بأن الكلام في القادر المطلق والذي يعال به قدرته هو الإمكان بلا شبهة وفيه أن هذا لا يلزم السوق لأن الفلاسفة لا يقولون بالقادر المطلق اللهم إلا أن يقال تفسير القدرة بمعنى سبق قول الحكماء به وفيه ما فيه بقي فيه بحث وهو أن المراد بالإمكان هنا على تحرير المصنف هو الاستعدادي ولا خفاء في أن الذي يعال به القدرة هو الإمكان الذاتي فالكلام ليس بتمام ويمكن أن يقال الإمكان الاستعدادي أيضاً يعال به القدرة فيجيب من سؤال بماذا صح من القادر إيجاد الممكن بأنه مستعد للوجود والمنع مكابرة

ايجاد المتنع فان سئل لماذا كان الامر كذلك واجيب بان ذلك لكون الممكن في نفسه صحيح الوجود دون المتنع كان كلاماً مقبولا ولولا أن الصحة المائدة الى ذات المقدور وهي الامكان مغايرة للصحة المائدة الى القادر لكان هذا تعليلاً للشيء بنفسه (متأخرة عنه) لتأخر المعلول عن علته وأيضاً امكان الشيء صفة له في نفسه لا بالقياس الى الفاعل وصحة الاقتدار عليه مقبسة الى الفاعل فلا يكون أحدهما عين الآخر واذ قد ثبت ان لامكانه محلا ليس نفسه ولا أمراً منفصلاً عنه مبايناً له (فهو) أي ذلك المحل أمر (متصل به) أي بالحادث اتصالاً تاماً حتى يصح قيام امكانه به (وهو المادة) ولا بد أن تكون قديمة عندهم والا احتاجت الى مادة أخرى وفي المباحث المشرقية ان ذلك الحادث نارة يوجد عن تلك المادة كالأعراض ونارة يوجد فيها كالصور ونارة يوجد معها كالنفوس الناطقة (فان قيل الامكان

(قوله لا بالقياس الى الفاعل) وان كان صفة له بالقياس الى الوجود والعدم

(قوله وهو المادة) فيه إتماماً بينهم اذا لم يميز حدوث صفة في الجرد أو حدوث جوهر مجرد في جوهر مجرد مع أنهم بنوا عدم جوازهم على ان كل حادث مسبوق بمادة

(قوله ولا بد ان تكون قديمة) بنفسها أو باعتبار جزئها ان فسر للمادة بالمعنى الاعم

(قوله وفي المباحث المشرقية) بيان للاتصال التام الموجب لجواز قيام امكان الحادث بالمحل

(قوله يوجد عن تلك المادة) بأن يكون متقوماً بها فيكون وجوده في نفسه هو وجوده فيها فامكانه هو امكانه فيه فان مآل قولنا اليباض يمكن ان يوجد في الجسم وقولنا الجسم يمكن ان يوجد فيه اليباض واحد

(قوله ونارة يوجد فيها) وان لم يكن متقوماً بها لكنه حال فيها محتاج اليها قال وجوده في نفسه هو وجوده في المحل فكذا امكانهما

(قوله يوجد معها) بحيث يكون وجوده مشروطاً بوجودها وان لم يكن متقوماً بها ولا حالاً فيها

(قوله وهو المادة) فيه بحث لاننا لا نعلم ان المتعلق بالحادث منحصر في المادة بالمعنى المذكور. لم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئاً له تعلق بالحوادث وراء تعلق الحلول أو التدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرًا غير جسماني حالاً في جوهر آخر كذلك ولم يعم دليل على امتناع ذلك وأيضاً قد نهت على ان الموضوع قد يكون جوهرًا غير جسماني كعلوم العقول فيسطل حينئذ ما فرعوا على هذه القاعدة من قدم كالات العقول لاستلزام خدوشها سبق المادة

(قوله وفي المباحث المشرقية) تقوية لما سبق من تعميم المادة

(قوله يوجد عن تلك المادة كالأعراض) المراد بالمادة المحل لا الهيولى والا فالحركة الالائية والوضعية

أمر اعتباري كما سبق وأنتم معترفون به) والامور الاعتبارية لا تستدعي محلاً موجوداً فكيف تستدلون بثبوت الامكان قبل وجود الحادث على محل موجود يقوم به امكانه (قلنا المراد بهذا الامكان) الذي يستدل به على وجود محله (هو الامكان الاستعدادي وأنه غير الامكان الذاتي) لان الامكان الذاتي أمر اعتباري يعقل للشيء عند انتساب ماهيته الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها كما هو ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد أصلاً بخلاف الامكان الاستعدادي فإنه أمر موجود من مقولة الكيف قائم بمحل الشيء الذي ينسب اليه الامكان لا به وغيره لازم له وقابل للتفاوت ثم ان ظاهر عبارتهم يوهم الاستدلال بالامكان الذاتي فأراد توضيح المرام فقال (وتحقيقه)

فيكون وجوده في نفسه هو وجوده معها فكذا الامكانان

(قوله الذي يستدل به الخ) أي ليس المشار اليه بهذا الامكان المذكور في الاستدلال السابق فإنه صريح في الامكان الذاتي حيث لم يستدل على تقدمه على وجود الحادث واكتفى في وجوديته على الادلة السابقة وعلى صحة الافتداه به بل الامكان المذكور قبلما يستدل به المدعى ولذا أورد صيغة المضارع فهو جواب بتغيير الدليل

(قوله يوهم الاستدلال) أي يدل دلالة ظاهرة على هذه المقدمة الوهمية الكاذبة لان دلالتها وهمية

مثلاً لا توجد من الهيولى بل من الجسم

(قوله والامور الاعتبارية لا تستدعي محلاً موجوداً) أي موجوداً في الخارج كما هو المدعى هنا واما استدعاؤها محلاً موجوداً في الجملة ولو في الذهن فتعده ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فتقضي ثم الظاهر ان مفهوم الامكان ثبوت وهو قابلية الوجود والعدم لاسيما كما يشعر به تفسيرهم اياه بلب الضرورة اذ لو كان سلباً لكان قولنا الحادث ممكن موجبة سالبة المحمول غير مقتضى لوجود للوضوع فكان المتع حال عدمه في الذهن ممكناً لانصافه بهذا السلب لا يمتنعاً لان اقتضاء العدم أمر ثبوتي يستدعي وجود الموضوع في الجملة وهو باطل قطعاً ولكون السلب المذكور لازماً لهذا المعنى الوجودي يعبّر عنه به فالحادث لا يتصف بالامكان الذاتي قبل وجوده في الخارج وفي الذهن كما لا يتصف بالامتناع حتى يلزم الانقلاب وأما اذا وجد في الذهن فيتصف به ويقوم به امكانه فلا يلزم وجود امر في الخارج يقوم به الامكان الذاتي للحادث هذا ويمكن الجدل في انصاف المتع قبل وجوده في الذهن بالامكان ولو كان امراً سلبياً بان عدم ثبوت المتع في المبادي العالية الكافي في انصافه في الامتناع امر محال جازان يشترط محلاً آخر اعني عدم انصافه بضرورة أحد الطرفين ويلبّه أيضاً فليتأمل

(قوله ثم ان ظاهر عبارتهم الخ) خصوصاً قولهم الامكان وجودي لما مر من ادلة وجوده وقد

عرفت توجيهاً

أي تحقيق كلامهم في هذا المقام (أن الممكن أن كفي في صدوره عن الواجب تعالى مكانه) الذاتي اللازم لماهيته (دام بدوامه) لأن الواجب تام في فاعليته لا تصور في فيضه ولا بخل هناك ولا تفاوت الا من جهة القابل فاذا فرض أن مكانه الذاتي كاف في قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان دائماً الوجود بدوام الواجب كالمعلول الاول (والا) وان لم يكف مكانه الذاتي في الصدور (احتاج الى شرط) به فيفيض الوجود من الواجب عليه (فان كان) ذلك الشرط (قدماً دام) الممكن (أيضاً) بدوام الواجب وشرطه القديم فلا يتصور أن يكون الممكن الصادر من الواجب على أحد هذين الوجهين حادثاً (وان كان) ذلك الشرط (حادثاً) كان الممكن المتوقف عليه حادثاً بالضرورة لكن لما كان ذلك الشرط حادثاً (احتاج

فلا يرد أن الدلالة المذكورة صريحة في تلك العبارة وان الظهور ينافي الابهام (قوله أي تحقيق كلامهم) لتحقيق الامكان الاستعدادي على ما يتبادر من قرينه في الذكر بناء على أن التحقيق المذكور مشتمل على اثبات الامكان الاستعدادي مع اثبات أنه قائم بالمدّة (قوله لأن الواجب تام الخ) فلا شرط لتأثيره وفاعليته ولذا قال ان الممكن ان كفي الخ ولم يقل ان الواجب ان استجمع شرائط التأثير في الازل الخ وبهذا سقط ما قبل ان الشروط للتسلسلة شروط لفاعلية الواجب فيكون قائمه به فلا حاجة الى محل مختص بالحادث

(قوله فان كان ذلك الشرط قدماً الخ) يعني أن ذلك الشرط لابد أن يكون موجوداً والموجود منحصر في القديم والحادث فان كان الشرط قدماً الخ وذلك لان المعدوم لا يجوز أن يكون شرطاً لوجود الحادث باعتبار عدمه السابق ولا باعتبار عدمه المستمر لكونهما أزليين فيكون باعتبار عدمه اللاحق وذلك يستلزم كونه شرطاً باعتبار الوجود أيضاً وبهذا سقط ما قبله يجوز أن يكون شرطه أمراً معدوماً متجديداً فلا يكون قدماً ولا حادثاً يوجد بعضها عقب بعض الخ فان قلت عدمه بعد الوجود لا يحصل الا بزوال علة وجوده بتلك العلة فان كانت موجودات صرفة يستلزم زوالها زوال الواجب لاستناد الموجودات كلها اليه وان كانت مركبة من الموجودات والمعدومات وكان زوالها بزوال المعدومات يلزم وجود الامور الغير المتناهية للترتبة المجتمعة قلت يجوز أن يكون عدمه بعد الوجود مقتضى ذاته فلا يحتاج الى عدم علة وجوده

(قوله احتاج الى حادث آخر) فيه بحث لم لا يجوز ان لا يكون الشرط الحادث أمراً عديماً وان توقف في اطلاق الحادث على العدمي يقول لم لا يجوز ان يكون شرط الحادث أمراً عديماً متجديداً وقد سبق ان التجدد لا يستلزم الوجود لا يقال العدم السابق أزلي فلا يكون شرطاً للحادث وشرطية العدم اللاحق يستلزم شرطية الوجود لتوقفه عليه فيعود المحذور لانا نقول فرق بين العدمي والعدم كما مر

(الى) حادث (آخر) اذ لو لم يتوقف ذلك الشرط على شرط آخر أصلاً أو كان شرطه قديماً لم يكن هو حادثاً وذلك الشرط الآخر الحادث محتاج أيضاً الى حادث ثالث قبله (وهلم جرا فيتوقف كل حادث على حادث) الى ما لا نهاية له (فهى) أى تلك الحوادث المترتبة (اما موجودة معا وهو باطل للمسياني) من برهان التطبيق الدال على استحالة التسلسل في الامور المترتبة طبعا أو ضمما مع كونها موجودة معا (ولان ذلك المجموع) المركب من تلك الحوادث الموجودة على الاجتماع (بمحتاج) لكونه حادثاً (الى شرط آخر) حادث أيضاً لما عرفت (فيكون) ذلك الشرط الآخر الحادث (داخلا) في المجموع لانه من جملة الحوادث المترتبة وقد أخذ مجموعها بحيث لا يشذ عنه شيء (وخارجا) عن ذلك المجموع أيضاً لكونه شرطاً

(قوله ولان ذلك المجموع) يعنى اذا كانت تلك الحوادث موجودة معا كان هناك مجموع في الخارج حادث لوجوب حدوث الكل عند حدوث الجزء موصوف بحدوث مغاير لحدوث الجزء لكونه معللا به فاندفع ما قيل انه ليس في الخارج الا الآحاد المستند بعضها الى بعض ولا مجموع هنا لان مغايرة الكل للمجموعى لكل واحد بدهى وكذا ما قيل ان هذا الدليل جار في صورة التعاقب أيضاً أو نقول تلك الحوادث المتعاقبة حادثة فيحتاج الى شرط حادث داخل فيها وخارج عنها اذ ليس في الخارج في صورة التعاقب في شيء من الازمنة الاحداث واحد مشروط بحادث سابق عليه ومجموعها يمتنع الوجود في الخارج فكيف يحتاج الى شرط حادث

(قوله لانه من جملة الحوادث المترتبة) وبهذا اندفع ما توهم من انه يجوز أن يكون ذلك الشرط خارجاً من مجموع تلك الحوادث مشروطاً بحادث آخر فان اعتبر هذا المجموع يكون مشروطاً بحادث آخر خارج عنه وهلم جرا فلا يلزم دخول ذلك الشرط في شيء من المجموعات ووجه الدفع ظاهر لانا أخذنا جميع الشروط التي يتوقف عليها وجود الحادث

(قوله وخارجا عن ذلك المجموع) فيه بحث لان اللازم مما ذكر أن يكون كل حادث موقوفاً وجوده على حادث آخر كيلا يلزم قدمه بسبب استناده الى الواجب القديم وأما ان ذلك الحادث الموقوف عليه يجب أن يكون خارجاً عنه فكلا فيجوز أن يكون حدوث المجموع بواسطة حدوث جزئيه وهو ما عدا الشرط الاخير الذي يتصل بوجوده وجود الحادث المفروض أولاً وحدث ما فوق الشرط الاخير

في بحث التعيين فان قلت ذلك الأمر المسمى يستدعى أيضاً محلاً والا تساوت النسبة كما سيأتي قلت لان لم اقتضاه المحل الموجود فان قلت سيجيء ان الشرط مقرب ولا قرب في المعلوم المحض قلت سيجيء أيضاً ما في حديث القرب

(قوله ولان ذلك المجموع الخ) قيل هذا انما يتم لو كان للمجموع الشروط وجود مغاير لوجودات

له سابقا عليه (وأنه محال واما متعاقبة) في الوجود يوجد بمضاه عقيب بعض (ولا بد له)
 أي لذلك المجموع (من محل يختص به) أي بالحدوث المفروض أولا (والا) وان لم يتعلق
 ذلك المجموع بمحل كذلك (كان اختصاصه) أي اختصاص بمجموع الحوادث (بحدوث
 دون حادث آخر ترجيحاً بلا مرجح) فانه اذا لم يتعلق المجموع بمحل أصلاً أو تعلق بمحل
 لا اختصاص له بحدوث معين كان نسبته الى حادث معين كنسبته الى غيره فلم يكن حدوث
 أحدهما من المبدأ بتوسط ذلك المجموع أولي من حدوث غيره به (فاذن له) أي لذلك
 المحل (استمدادات متعاقبة كل واحد منها مسبوق بآخر لا الى نهاية وكل سابق) من تلك
 الاستمدادات (شرط لللاحق) وان كانا بحيث لا يجتمعان معا في الوجود (ومقرب للعلّة
 الموجدّة) القديمة (الى المعلول) المئين (بعد بعدها عنه) ومقرب لذلك المعلول الى الوجود

بواسطة حدوث ما فوقه بواحد وهم جراً وسيجيء تحقيق هذا البحث ان شاء الله تعالى
 (قوله فانه اذا لم يتعلق الخ) هذا بناء على ما قلنا من أن نسبة المئين الى جميع الاشياء على السوية لكنه
 مسبوق فيه اذ يجوز أن يكون لتلك الشروط من حيث ذواتها اختصاص بذلك الحادث وان لم يكن في
 محل أو كانت في محل لا اختصاص له بذلك الحادث
 (قوله فاذن له الخ) فان قلت بعد ما ثبت أن لتلك الحوادث محلاً يختص بالحدوث ثبت أن الحادث
 مسبوق بالمادة فلا حاجة الى هذه المقدمات قلت لا نسلم ذلك لأن ذلك المحل يجوز أن تكون ماهية ذلك
 الحادث متصفة به قبل وجوده فلا بد من اثبات أن تلك الشروط استمدادات متصفة بالقرب والبعد
 والشدة والضعف فتكون موجودة فلا بد لها من محل موجود قبل وجود الحادث فلا يكون محلها ماهيته

الشروط وليس كذلك وسيذكر الشارح في بحث ابطال التسلسل ما يتدفع به هذا الكلام
 (قوله ولا بد له أي لذلك المجموع من محل يختص به) قيل عليه لو ثبت أنه لا بد لذلك المجموع من
 محل يختص بالحدوث المفروض أولا على أحد الأنحاء المذكورة في المباحث الشرقية لم مطلوبهم بلا حاجة
 الى سائر المقدمات ولا يكون الاستدلال أيضاً بالامكان الاستعدادي والجواب ان ثبوت المحل للمجموع
 على أحد الأنحاء المذكورة انما يكون بسائر المقدمات المتضمنة للاستدلال بالامكان الاستعدادي اذ الثابت
 بدونها ان له محلاً واما ان ذلك المحل موجود اما كذا واما كذا فبسائر المقدمات فتأمل
 (قوله كنسبته الى غيره) فيه منع لان تلك الامور المتعاقبة على تقدير تسليم جوازها ولزومها يجوز
 ان تكون أمورا قائمة بأنفسها مناسبة للحدوث بحسب ذواتها على مراتب متفاوتة
 (قوله أي لذلك المحل استمدادات) فان قلت لم يعتبر في جانب الفاعل امكان استعدادي بالنسبة
 الى الفعل والايحاء قلت لان التفاوت ليس في الفاعلية اذ الشرائط شرائط وجود المعلول ابتداء وان امكن

ومبطله عن العدم فان للامول الحادث اذا توقف على ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه فخرج كل واحد منها الى الوجود يقرب الفاعل القديم الى التأثير في ذلك الحادث تقريبا متدرجا حتى تصل النوبة اليه فيوجد (وهو) أى هذا الاستعداد الحاصل لحل ذلك الحادث هو (هو المسمى بالامكان الاستعدادي) لذلك الحادث (وانه أمر موجود لتفاوته بالتقرب والبعث) والقوة والضعف (فان استعداد النطفة للانسان اقرب) وأقوى من استعداد العناصر له ولا يتصور التفاوت في التقرب والبعث والقوة والضعف في العدم الصرف (والنقي المحض) فاذن هو أمر وجودي ومحل (للاوجود أيضا) هو المادة وهذا (الاستعداد الذي هو بالامكان الاستعدادي) مبني على أصلهم الفاسد وهو نقي

(قوله وان امر موجود) هذا مذهب اليه المتأخرون حيث جعلوا الاستعداد قسما رابعا من الكيفيات واستدلوا عليه بما ذكر في المتن من انه قابل للشدة والضعف والمعدوم لا يكون كذلك وفيه ان قبوله لها ليس الا واجبا منتزعا من قرب قبضته من العلة وبعده عنها بحسب تحقق الشروط كيف ولا دليل على ان في النقطة كيفية مغايرة للكيفية المزاجية التي هي من جملة المعلومات المقرية لها الى قبول الصور المتواردة عليها بل التحقيق ان الامكان الاستعدادي هو الامكان الذاتي مقبلا الى قرب أحد طرفيه بحسب تحقق الشروط فالمغايرة بالاعتبار واذا كان كذلك فيجوز قيام استعداد كل حادث به ولا حاجة الى الحل ولو سلم انه موجود فاللازم ان يكون لكل حادث متعلق له اختصاص بذلك الحادث ولو سلم فلا نسلم انحصار الحل في المادة بالمعنى الذي فسروها لجواز ان يكون جوهرها مجردا محلا لجوهر مجرد حادث ولم يعم دليل على امتناعه أو محلا لمرض حادث كالقول والنفوس لاعتراضها ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث يشملها اذ يبطل حينئذ ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ان القول كالاتي بالفعل اذ لو كانت حادثة لكانت مادية قال التسماء الاستعداد وان لم يكن موجودا الا انه عبارة عن التغير من حال الى حال وليس ذلك في جانب الفاعل فهو في جانب المعلول والتغير في المعدوم الصرف محال فلا يكون في الحادث فلا بد له من حال آخر ورد عليه مع ما سبق انه يجوز ان يكون التغير في جانب الفاعل لا بان يتبدل في ذاته أو صفاته الحقيقية بل بان يصير فاعلا بانضمام أمر حادث اليه كوضع معين مثلا يكون معه علة تامة للحدث من غير ان يكون له مادة مستعدة

(قوله وهو نقي القادر المختار) بمعنى من يصح عنه الفعل والترك يخص كل منهما بإرادته فلا يرد

ان تعتبر بالعرض بالنسبة الى الفاعل
(قوله مبني على أصلهم الفاسد) وايضا لا نسلم انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحدث حالات موجودة في الخارج لتحتاج الى محل موجود فيه ثم يحصل بحسبها للحدث قرب من الفيضان عن العلة بتفاوت مراتب ذلك التقرب لكن ذلك أمر عقلي لا يتحقق له في الاعيان كيف وانها نسبة بين الحادث

التقدير المختار) والقول بالاجاب بناء على أن المبدأ عام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يختص إيجاد بعض دون بعض الا لاختلاف استعدادات القوابل وسيبين أن المبدأ مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته ومنهم من اختار أن الامكان الذي استدل به لا وجود له في الخارج وقال الامكان أمر عقلي لكنه يتعلق بشئ خارجي فمن حيث تعلقه بالشئ

ان الحكماء قائلون باختياره تعالى بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مقدم الشرطية الاولى لازم الوقوع لكون المشيئة أعنى العناية الازلية لازمة لذاته

(قوله بمجرد ارادته) يعني ان المخصص لوقوع بعض الاشياء في وقت دون وقت هو الارادة سواء قلنا بدم تعلقها أو بمحدثها كما مر سابقاً بتحقيقه

(قوله ومنهم من اختار الخ) وهو المحقق الطوسي

(قوله ان الامكان الذي استدل به) وهو امكان وجود الحادث بعد عدمه

(قوله أمر عقلي) لانه هو الامكان الذاتي مقيماً الى الوجود المسبوق بالعدم

(قوله لكنه يتعلق بشئ خارجي) أي شئ موجود في الخارج لان امكان وجود الشئ بعد عدمه يقتضي امكان تبدله من حال الى حال بناء على زيادة الوجود على الماهية والمقدوم يتمتع انصافه بتبدل الاحوال فالحادث لا يتصف به باعتبار ذاته بل موضوعه التغير من حال الى حال وانما يجري عليه باعتبار وجوده فيه فيقال البياض يمكن ان يوجد في الجسم وهذا لا ينافي انصافه بالامكان الذاتي المطلق في نفسه لانه يتصف به الماهية في الذهن اذا لوحظ بالقياس الى الوجود والعدم بخلاف القديم فانه لكونه موجوداً دائماً يتصف بمكان وجوده بالنظر الى ذاته دائماً وهذا معنى قوله وتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود الخ فالامكان كالعلمي والتقدم في انه ليس شئ منهما موجوداً في الخارج لكنه يستدعي محلاً موجوداً في الخارج وبهذا البيان تم المقصود الا ان في كلامه ترك ما يعني وهو اثبات انه متعلق بأمر خارجي وأما قوله فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجي الخ فهو عديل لقوله في آخر الجواب ومن حيث كونه قائماً بالعقل موجود في الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل ويستطع التسلسل باقطاع اعتبار العقل والمقصود دفع ما أوردته الامام من ان الامكان لو كان موجوداً لكان واجباً أو ممكناً والاول محال لكونه وصفاً لغيره والثاني محال لانه يلزم ان يكون للامكان امكان

والفيضان عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المتبئين فيها وبالجملة اذا تحقق شرط من شروط الوجود ترجح على العدم بالنظر اليه واذا تحقق شرط آخر يكون أرجح بالنسبة الى الاول وهكذا فان أريد بالتقرب والبعد هذا المعنى فهو لا يستدعي محلاً موجوداً في الخارج بل يتصف به ذلك الممكن حال عدمه في الخارج اذا وجد في الذهن وأما اذا لم يوجد فيه أيضاً فحينئذ لا وصف ولا انصاف وان أريد أمر آخر فلا دليل على شيوته

الخارجي ليس هو بوجود في الخارج اذ ليس لنا في الخارج شيء هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج وتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه وفيه بحث لان تعلقه بذلك الشيء الذي هو موضوعه تعلق ذهني لا خارجي فلا يدل على وجوده في الخارج (و اما المدة فلوجبهين الاول ان هذه الاستعدادات كالتعاقب على المادة (بعضها مقدم على بعض) قد لا يجتمع المتقدم فيه المتأخر وهو التقدم الزماني) فيكون المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث وهو المطلوب وانما لم يجب عن هذا الوجه لا بتناؤه على الاستعدادات المتعاقبة الى غير النهاية وقد عرفت بطلانها وقد يجاب أيضا بان هذا التقدم ثابت بين أجزاء الزمان وليس للزمان زمان وربما نقصوا عن هذا الجواب بأن القبلية والبعديتين لا يجتمع فيهما القبل البعد عارضتان للزمان بالذات ولغيره بواسطة ألا ترى

(قوله وفيه بحث لان تعلقه الخ) قد ظهر لك اندفاعه بما حررناه لك لان التعلق الذهني انما هو للامكان الذاتي المطلق أعني سلب ضرورة الطرفين دون امكان الحدوث أعني امكان وجوده بحد عدم (قوله واما المدة الخ) لما كان المعتبر في الحدوث الزماني سبقة العدم على الوجود وهي لا تستدعي ان يكون بالزمان لجواز ان يكون بذاته كما ذهب اليه المتكلمون كان للمطلب نظريا فما قيل انه بعد ملاحظة مفهوم الحدوث الزماني اقتضاه سبق المدة لا يحتاج الى دليل وهم (قوله وقد يجاب الخ) أي لا سلم قولكم فيكون المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث (قوله بان القبلية والبعديتين الخ) فالتفريع المذكور ليس باعتبار ان التقدم الزماني مطلقا يقتضى ذلك بل لكونه في ماعدا الزمان (قوله ولغيره بواسطة) أي عارضتان للزمان بواسطة فهو واسطة في العروض

[قوله ان هذه الاستعدادات الخ] فيه بحث لان هذا الدليل لو تم لم يدل على وجود الزمان الذي هو المراد من مقالة الحكماء كما يشير اليه في آخر المقصد اذ النزاع في سبق كل شيء بامر موجود واما السابق بزمان فهو مفهوم فالتكلمون قائلون به (قوله الا ترى انه اذا قيل ولادة زيد) فيه بحث لان ما ذكره لو سلم لدل على أن القبلية والبعديتين عرضان أوليان للزمان بمعنى عدم الواسطة في الاثبات والمطلوب عدم الواسطة في الثبوت وبالجملة المطلوب بالسؤال هناك هو العلم بانية التقدم لا ميته والا فلا سلم انقطاع السؤال عند الوصول الى أجزاء الزمان بل يصح أن يقال لم تقدم هذا الجزء الذي يسمى بالعام الماضي على الذي يسمى بهذه السنة اذ ليس عند المتكلم بالنظر الى ذاته ما يمنع هذا السؤال ثم ان تقدم العام الماضي على هذا العام معلوم الانية لكل أحد دلالة الفهم على ذلك دون سائر الحوادث وهذا هو الفارق في انقطاع السؤال عند الوصول الى أجزاء

أنه إذا قيل ولادة زيد مثلاً متقدمة على ولادة عمرو اتجه أن يقال لماذا فإذا أجيب بأن تلك كانت في خلافة فلان وهذه في خلافة شخص آخر وتلك الخلافة متقدمة على هذه اتجه السؤال أيضاً فإذا قيل خلافة فلان كانت في العام الأول وخلافة غيره في هذه السنة لم يتجه أن يقال لم كان العام الأول متقدماً على هذه السنة وعلى هذا فإذا كان كل واحد من المتقدم والمتأخر عين الزمان فذاك والا فلا بد من زمان يقارن كلا من المتقدم والمتأخر * الوجه (الثاني أن عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة) إذ لا معنى للحادث إلا ما تقدم عدمه على وجوده (والتقدم ليس نفس وجوده امرؤه لعدم) ويستحيل أن يكون

[قوله اتجه أن يقال لماذا) أي ما السبب في عروض التقدم لاحدهما على الأخرى
[قوله وتلك الخلافة متقدمة على هذه) فيكون ما يقارن احدهما متقدماً بالعرض على ما يقارن الأخرى

[قوله اتجه السؤال أيضاً] أي السؤال عن سبب العروض
(قوله لم يتجه الخ) أي لم يتجه السؤال عن سبب عروض التقدم لاحدهما على الآخر وذلك ظاهر وبما حررنا لك أتدفع الاعتراضات التي اتفق عليها إلا ذلك من أن التتوير المذكور إنما يدل على انتفاء الواسطة في الأدب وهو لا يقتضي انتفاء الواسطة في الثبوت ولو سلم فاللازم عدم الواسطة في الثبوت دون العروض والمطلوب هو الثاني كما صرح به الشارح قدس سره ولو سلم فانقطاع السؤال إنما هو باعتبار التقدم في مفهوم العام الأول حيث قلتم كان في العام الأول لالكونه وصفاً ذاتياً له ولا يحتاج إلى الإجابة التي هي أوهن من نسج العنكبوت عند النقاد

(قوله والتقدم الخ) إنما احتج إلى إثبات مغايرة التقدم للطرفين مع أن مغايرة النسبة لطرفيهما بدية لأن المقهور إثبات مغايرة التقدم لهما في الخارج والنسبة لا تقتضي تلك المغايرة الا ترى أن النسبة في قولنا زيد موجود عند الاشعري مغايرة للطرفين في المقهور العقلي مع أنه لا تمايز بين الطرفين في الخارج فضلاً عن مغايرة النسبة لهما

(قوله ويستحيل الخ) والا لكان الشيء موجوداً معدوماً معاً لان الصفة الثبوتية تقتضي وجوداً موصوف

الزمان لا قبله إذ كان المطلوب معرفة أية التقدم لا لميته ولا يخفى أنه لا يدل على مطلوبهم وأما ما يقال من أن السبق الزمني لو كان عبارة عما ذكر من غير اعتبار امر آخر معه أوجب أن يكون سبق العلة المغدة على معلوله سبقاً زمنياً لأن لها أيضاً قبلة لا يجامع معها القبل البعد وقد صرحوا بأنه سبق ذاتي فمما لا يلتفت إليه إذ لا محذور في اجتماع جهتي التقدم في العلة المعية أو غيرها الا يرى أن العقل الأول متقدم على الثاني بالعلة وبالرتبة أيضاً لقربه من المبدأ الأول

وجود الشيء مارضاً لعدمه (ولا نفس عدمه لان العدم قبل) أي قبل الوجود (كالعدم بعد) أي بعد الوجود في كونه نفس العدم (وليس قبل كبعده) لانهما متمايزان بالقبلية والبعدية ولا شك ان ما به الامتياز أعني التقدم غير ما به الاشتراك أعني نفس العدم (فاذن هو) أي التقدم (أمر زائد) على وجود الحادث وعدمه وموجود في الخارج لانه تقيض اللاتقدم العدمي لصدقه على الممتنعات وليس أمراً مستقلاً بذاته بل لا بد له من محل موجود يقوم به ويكون معروضاً له بالذات (وهو الزمان) المقارن لعدم الحادث (وجوابه) اننا نمنع كون التقدم أمراً وجودياً فانه يمرض للعدم كما اعترفت به (حيث قلت عدم الحادث متقدم على وجوده) والوجودي لا يمرض للعدم (بالضرورة وكونه تقيض اللاتقدم لا يقتضي كونه موجوداً خارجياً) بل هو أمر اعتباري (فلا يقتضي معروضاً موجوداً في الخارج ولما أمكن ان يقال كون التقدم أمراً ثبوتياً مما يشهد به البدهة اجاب بقوله (والحاكم بثبوته) أي بثبوت التقدم في نفسه هو (الوهم) يديهته دون العقل (وحكمه) في المقولات الصرفة (مردود كما في تميز الباري) فان الوهم يحكم يديهته ان كل موجود قائم بذاته فهو متعيز ومخصوص بجهة (و) كما في (كون كل صرئي مقابلاً) للرأئي (أو في حكمه) كما في الامور

(قوله أمر زائد الخ) اذ لا يجوز أن يكون جزءاً لان النسبة يمتنع أن تكون جزءاً لاحد الطرفين والا لزم أن تكون متقدمة ومتأخرة ولذا لم يتعرض لتفيه
(قوله لصدقه على الممتنعات) وما من شأنه الوجود في الخارج لا يمكن انضاف المعدوم به كما مر غير مرة فادفع ما قيل انه لا يدل على كونه عديمياً الا اذا ثبت انه لا يصدق الا على الممتنعات وهو ممنوع
(قوله من محل) فيمتنع أن يكون محله عدم الحادث ومن هذا ظهر وجه التعرض لوجود المحل في الاستدلال ومنع وجوديته في الجواب
(قوله كما اعترفت به) وما قيل أن ما اعترف به عروضه له بالتبع لبالذات فخرج عن قانون المناظرة لانه مناقشة فيها هو تأييد لسند المنع

(قوله ولا نفس عدمه لان العدم قبل الخ) فان قلت لم لا يجوز ان يكون التقدم عدماً مأخوذاً بوصف الاتصال بالوجود قبلاً قلت لان مطلق الاتصال وكذا الاتصال بطريق التأخر لا يكتفي والاتصال بطريق القبلية يشتمل على التقدم اذ تفسير العبارة لا يجدي فننقل الكلام اليه فتأمل
(قوله وجوابه) اننا نمنع كون التقدم أمراً وجودياً فانه يمرض للعدم (قيل عروضه للعدم ليس عرضاً حقيقياً بل معناه مقارنة العدم لعروضه الحقيقي أعني الزمان وعروضه للعدم بهذا المعنى لا يستلزم عديميته

المشاهدة في المرآة وهذان الحكمان باطلان لأن الباري تعالى ليس بمتحيز أصلاً وهو مرتضى في الدار الآخرة بدون المقابلة وما في حكمها فكذا حكمه على التقدم بأنه موجود باطل فإن قلت هب أن القبلية واللاقبلية عديمتان لكن الحكم باتصاف الأشياء بهما حكم صحيح تشهد به بديهة العقل فلا بد لهما من معروض ذاتي هو الزمان قلت هذا مسلم لكن لا يلزم منه وجود ذلك المعروض في الخارج بل جاز أن يكون أمراً عقلياً معروضاً في نفس الأمر لما هو اعتباري

﴿ المرصد الرابع في الوحدة والكثرة ﴾

فاتهما من الأمور العامة العارضة للموجودات الخارجية والذهنية (وفيه مقاصد) ﴿ المقصد الأول ﴾ الوحدة تساق الوجود أي تساويه فكل ماله وحدة فهو موجود في الجملة (وكل موجود له وحدة) ما (حتى الكثير) الذي هو أبعد الأشياء عن الاتصاف بالوحدة إذ كل كثير يحصل له ماهية وحدانية ما هو عين الاتصاف بالوحدة (فإن المشرقة) المخصوصة

(قوله هذا مسلم) أي أنه لا بد له من معروض ذاتي لكنه لا يلزم منه وجود ذلك المعروض لجواز أن يكون عديم ذلك الحادث فلا يصح حكمه بأنه هو الزمان وبما ذكرنا ظهر إندفاع ما قيل بعد تسليم أن معروضة الذات هي الزمان ثبت المطلوب وهو مسبوقة الحادث بالمدة ولا يهتبا بيان كونه موجوداً في الخارج فانه مطلوب آخر مذكور في مقامه

(قوله فاتهما من الأمور النخ) تعليل لإبرادهما في مرصد على حدة مع كونهما من لواحق الماهية ولذا ذكرهما صاحب التجريد في فصل الماهية وليس المقصود بيان كونهما من الأمور العامة فانه مذكور في تعريف الأمور العامة بما لا مزيد عليه

(قوله والذهنية) ذكره استطراداً كيلا يتوهم من الإكتفاء بالخارجية الاختصاص بها والا فلا دخل له في كونهما من الأمور العامة

(قوله في الجملة) أي خارجاً أو ذهنياً

(قوله وحدة ما) أي حقيقة أو اعتبارية

فالتسلا يلزم النسخ وسيأتي لهذا الكلام تنبيه في مباحث الزمان إن شاء الله تعالى.
(قوله فهو موجود في الجملة) أي إما في الخارج أو في الذهن فلا يرد أن الكلي الطبيعي له وحدة وليس بموجود

مثلا عشرة (واحدة من المشرات وهو) أى اتصاف الكثير بالوحدة (لا يمنع تقابلها)
 أى تقابل الوحدة الكثرة (فإنهما لم يعرضا لشيء واحد ثم عرض الوحدة للكثرة لا للكثير)
 الذى عرض له الكثرة ولا استحالة فى عروض أحد المتقابلين للآخر إنما المحال عروضه
 لعروض الآخر فالمشرية عارضة للجسم مثلا والوحدة عارضة للمشرية فلم يتحدا فى الموضوع
 حتى يكون ذلك مانعا من تقابلها فإن قلت فلى هذا لا يصح ان كل ما هو موجود فله
 وحدة فإن الكثير موجود ولم يعرض له وحدة كما اعترفتم به قلت المراد من عروض الوحدة

(قوله أى اتصاف الكثير بالوحدة) أى بتوسط ملاحظة الكثرة معه كما يدل عليه قوله فإن المشرية
 الخصوصية الخ لا يرد ان اتصاف الكثير بالوحدة اجتماع المتقابلين فى موضوع واحد فكيف لا يمنع
 تقابلها ثم انه كما يتمتع اجتماع المتقابلين بالذات فى محل واحد كذلك اجتماع المتقابلين بالعرض لانه يستلزم
 اجتماع المتقابلين بالذات فلا يرد ان الوحدة والكثرة ليستا متقابلين بالذات حتى يتمتع اجتماعهما
 (قوله المراد الخ) فمعنى قوله عرض الوحدة للكثرة ان للكثرة مدخلا فى عرضها حتى لو لم
 يلاحظ اتصافه بالكثرة لم تعرض الوحدة وما قيل ان اللام فى قوله لم يعرضا لشيء واحد لام الاجل
 فيكون مآل قوله لا للكثرة لا لاجل ذاته فلا حاجة الى التطويل الذى ذكره الشارح قدس سره ولا
 يرد الاعتراض الآتى فوهم محض لان اختلاف سبب المتقابلين لا يؤثر فى جواز اجتماعهما بل لا بد فى
 ذلك من اختلاف المحل ذاتا أو اعتبارا

(قوله فأنهما لم يعرضا لشيء واحد الخ) فان قلت لهذا الكلام محل غير ما ذكره الشارح لا يحتاج فيه
 الى هذه التطويلات المذكورة ولا يرد الاعتراض الآتى ابتداء وهو ان اللام لام الاجل والسبب لاصلة
 العروض أى لم يعرضا لاجل شيء واحد بل عروض الوحدة لاجل الكثرة قلت بآباء قول المصنف
 لا الكثير فان المفهوم منه على ذلك المحمل ان الكثرة تعرض لاجل الكثير والالتقاء هذا التنبى ولا
 معنى لان يقال عروض الكثرة لاجل الكثير اللهم الا ان يقال معناه يعرض الكثرة للكثير لاجل
 نفسه أى لذاته

(قوله المراد من عروض الوحدة للكثرة الخ) لا ينبغي ان سياق كلامه على ان اللام صلة العروض فارادة
 هذا المعنى على هذا التقدير إنما يصح بحمل الكلام على المساحة واعلم ان هذا الجواب أقرب من الجواب
 الثانى الذى أشار اليه بقوله ولنا ان نقول الخ ولذا قدمه وان كان الجواب الثانى المصق بعبارة التنبى فعلى
 الاول يكون معنى قوله حتى الكثير ان الكثير من حيث هو كثير أى مع ملاحظة صفة الكثرة وقوله
 فأنهما لم يعرضا لشيء واحد أى من جهة واحدة وقوله عرض الوحدة للكثرة أو الوحدة تعرض
 للكثير بملاحظة الكثرة لا للكثير الذى يلاحظ تفصيله فيكون المآل الى حجية الاجمال والتفصيل واما
 على الثانى فالامر نظام

للكثرة انها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة بخلاف الكثرة فانها عارضة
للك ذات بلا ملاحظة كثرة وبعبارة أخرى ذات الكثير من حيث التفصيل معروضة
للكثرة ومن حيث الاجمال معروضة للوحدة ولا استحالة في عروض المتقابلين اشئ واحد
من جهتين ولنا ان نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللأكثر بالعرض (ولاجل ذلك)
التساوي الذي بينهما (ظن بعضهم انها) أى الوحدة (نفس الوجود) فتكون الوحدة
الشخصية نفس الوجود الشخصى اثبات لكل موجود معين (ويبطله أنه لو كان الوجود)
الشخصى (نفس الوحدة) الشخصية (لكان التفريق) الواقع فى الجسم الواحد (اعداما)
لذلك الجسم الشخصى وإيجادا لجسمين آخرين اذ بالتفريق تبطل الوحدة المخصوصة
فيبطل الوجود المخصوص (وأنه) أى كون التفريق اعداما (باطل اذ ليس شق البعوض
بأثره البحر الأخضر اعدامه وإيجادا لبحرين آخرين ضرورة والمجوز لذلك) بناء على أنه

(قوله ملاحظة صفة الكثرة) زاد لفظ الصفة إشارة إلى أنه لا بد من ملاحظة الكثرة باعتبار
كونها صفة قائمة به فالوصف ذات الكثير مع الكثرة لذات الكثير فى نفسه ولا مقيداً بالكثرة
موصوفاً بها والإلزام اجتماع المتقابلين

(قوله من حيث التفصيل) بأن لم يعتبر اتصافه بمرتبة واحدة من مراتب الكثرة ومن حيث
الاجمال بأن يعتبر اتصافه بها فقال له هو الجواب الاول لافرق بينهما الا بالتعبير وليس المراد بالتفصيل
والاجمال ان يدرك ذلك الكثير مقصلاً وان يدرك بجمل على قياس ما يقال فى الفرق بين الحد والمحدود
حتى يرد ان الاختلاف بالتفصيل والاجمال راجع الى الاختلاف فى الادراك دون ذات المعروض حتى
ينفع فى عدم لزوم اجتماع المتقابلين كيف ذلوا أزيد ذلك كان جواباً آخر لا الجواب السابق بعبارة أخرى
(قوله ولنا أن نقول الخ) فمضى قولنا كل كثير واحد أعم من أن يكون موصوفاً بالوحدة بالذات أو
بالعرض وإنما أخر هذا الجواب مع موافقة لظاهر عبارة المصنف لان القول بأن الوحدة غير عارضة
لذات الكثير وإنما يوصف بها باعتبار الكثرة القائمة به فمضى قولنا الكثير واحد كثرة خلاف
الظاهر والوجدان

(قوله ولاجل ذلك الخ) ليس ملشاً الظن مطرداً فلا يرد أنه يلزم من ذلك أن يظن الاتحاد بين كل
متساويين كما وهم

(قوله فتكون الخ) زاد هذا التفريع ليتوجه الإبطال المذكور

(قوله فيبطل الخ) بناء على فرض الاتحاد بينهما

(قوله لكل موجود معين) قيد بالمعين ليخرج الطبائع عند من يقول بوجودها

(قوله اعدامه وإيجادا لبحرين آخرين) قيل يمكن حمل كلام المصنف على أن التفريق حيث يكون

مجرد استبعاد لا ينافي الجواز (مكابر) لمقتضى عقله (لا يخاطب) ولا يناظر وإنما جوزه من جوزه بناء على أن الصورة الجسمية هوية متصلة في حد ذاتها فإذا ورد عليها الانفصال زالت تلك الهوية الانفصالية ووجد هويتان أخريان اتصاليتان وللوجود في الحالتين مما هو الميولي التي لا اتصال لهما في نفسها ولا انفصال بل تجماع كلا منهما وهي هي وهذا الدليل يمينه يدل على أن الوحدة ليست عين التشخيص فإن الجسم البسيط الواحد إذا جرى زالت وحدته دون هويته الشخصية والا كان التفريق اعداما ويدل عليه أيضا أن الأمور الكلية موصوفة بالوحدة دون التشخيص (وأيضاً فالوجود يجمع الكثرة والوحدة لا تجمعا)

(قوله مكابر لمقتضى عقله) فإن العقل الصريح يحكم بالفرق بين التفريق والاعدام فإن من يقول أعطني ماء من هذا الكوز ليس مقصوده اعدام ذلك الماء واوجد ماء آخر (قوله وإنما جوزه الخ) بيان للمشا التجويز تنبها للكلام وليس غرضه دفع كون التجويز المذكور مكابرة فانه لا يندفع بذلك

(قوله والموجود في الحالتين الخ) كيلا يكون التفريق اعداما بالكلية كما لزم ذلك للنافين للهيولي الثائلين بأن الجسم حقيقة هو الاتصال الجوهرى فقط ولا يخفى على المنتصف أن التفريق كما أنه ليس اعداما بالكلية ليس اعداما باعتبار بعض الاجزاء فإن العقل يحكم بأن الماء بعد التفريق هو الماء السابق الا أنه زال منه الوحدة وعرض له الكثرة

(قوله دون هويته الشخصية) بناء على أن الوحدة ليست من الشخصيات وإذا قال الحكماء ببقاء هيولي العناصر بالتشخيص مع تكررها باعتبار الاجسام العنصرية (قوله ان الأمور الكلية) أي للمفاهيم الموصوفة بالكلية في أنفسها موصوفة بالوحدة دون التشخيص اذ تشخصها بعد عروض الشخصيات (قوله وأيضاً فالوجود) عطف على قوله يبطله بتقدير الفعل والفاء زائدة

اعداما بالكلية وإيجادا لبحرين من كم العدم ابتداء بلا بقاء محل من الاول والا فالباقي قرصاً أعني الهيولي قد بطل وحدته العرضية بسبب الصورة فعلى تقدير ان تكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي ينبغي ان يتقدم هو أيضاً فيطابق كلامه مذهب الحكم وليس بشي مما سبق اليه الاشارة من ان الوحدة الشخصية للهيولي محفوظة عندهم بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية لها فلم تبطل الوحدة الشخصية للهيولي في البحر المشقوق على ان قوله والجواز الخ يأتي عنه نوع إياه

(قوله وهذا الدليل يمينه يدل الخ) هذه الدلالة على زعم المنتف وان كان غير مرضى عند الشارح كما يشير اليه قوله بناء على مجرد استبعاد وقوله وإنما جوزه من جوزه الخ [قوله موصوفة بالوحدة دون التشخيص] أي الأمور الكلية من حيث انها أمور كلية موصوفة

ومعنى ذلك ما فصله بقوله (فالكثير من حيث هو كثير) أى من حيث تلاحظ كثرة
وتفصيله (موجود ليس) من هذه الحثية (بواحد وذلك دليل التنافير) اذ لو كانا متعديين
لكان اذا صدق أحدهما على شيء من جهة صدق عليه الآخر من تلك الجهة (وهي) أى
الوحدة (مغايرة للماهية) زائدة عليها (لانها) أى الماهية (من حيث هي تقبل الكثرة) و اذا
أخذت (مع الوحدة تأبأها) فلا تكون الوحدة نفسها ولا جزءها على قياس ماسرى بحث
الوجود (والكثرة) أيضاً (غير الماهية) بل زائدة عليها (لمثل ذلك) فان الماهية كالانسانية
مثلا من حيث هي قابلة للوحدة اذا أخذت مع الكثرة مفصلة كانت آية عنها (و) الكثرة

(قوله ومعنى ذلك) انما قال ذلك لان ظاهر قوله فالوجود الخ يقتضي تحقق الوجود بدون الوحدة
وعدم المساوقة بينهما

(قوله من حيث تلاحظ كثرة) أى يلاحظ كونها صفة خارجة عنه قائمة به فلا يتأني ماسرى من
قوله عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة فان المراد به كما سبق انها عارضة له اذا أخذ الكثير
مع صفة الكثرة

(قوله وليس من هذه الحثية) أى من حيث كونه موصوفاً بالكثرة بواحد والا لزم اجتماع المتقابلين
بل الموصوف بالوحدة ذات الكثير مع الكثرة أى مجموعها
(قوله زائدة عليها) أى المراد المغايرة فى الصدق لافى المفهوم لانها بدئية

ها دونها فاندفع ما يقال ان الموجود الذهني صورة شخصية في نفس شخصية فلا محالة يتصف بالشخص
توجه الاندفاع انها من حيث الوجود في الذهن وان كانت جزئية ومتشعبة لكن من حيث ذاتها
ومفهومها كلية وبهذا الاعتبار تنصف بالوحدة دون الشخص وقد يناقش في الدلالة المذكورة بأنه لم لا يجوز
ان يكون الشخص فيما وجد عينا للوحدة ولا يلزم منه ان يكون كما وجد احدهما وجد الآخر فاعتبر
الوجود قائم عين ذات البارى تعالى مع اننا تنصف بالوجود لا بذات البارى تعالى نعم مفهوم هذا مغاير
لمفهوم ذاك أو قول المفهوم واحد والتغاير باعتبارات غير موجودة ولا وجودية وجوابه ان المنفى ههنا
كون حقيقة الوحدة وحقيقة الشخص أمراً واحداً وتحقق احدهما بدون الآخرى في موضع يدل على
هذا المنفى اذ لا يعقل وجود الشيء بدون نفسه نعم قد يتحد أمر مع آخر في الذات والهوية ثم يتحقق بدونه
لكن الاتحاد بهذا المعنى بوجه بين العام والخاص فان الانسان يتحد مع زيد ومع عمرو ولهذا صح الحل
بينهما كما حقق فيما مر وليس المقصود بالنفى في هذا المقام ذلك المعنى على ان عين ذات البارى تعالى عند
من يدعي وجوده الخاص وليس لنا ذلك

(قوله وهي مغايرة للماهية) المراد بالماهية غير الهوية وبالوحدة الوحدة الشخصية فحينئذ لا يرد قبول
الماهية الجنسية مثلاً الكثرة وان أخذت مع الوحدة الجنسية نعم لا يدل على مغايرة مطلق الوحدة فتأمل

(غير الوجود والا يلزم كون الجمع اعداما) فانه اذا جمع اجسام كيات في ظروف متعددة وجعلت في ظرف واحد فقد زالت كثرتها التي هي وجودها فرضا فيلزم اعدام تلك الاجسام وايجاد جسم واحد وانه باطل والمجوز مكابر وانما لم يتعرض لتعريف الوحدة والكثرة لانهما بديهيتان بمثل مامر في الوجود فان تصور الوحدة جزء من تصور وحدتي المتصورة بالضرورة وايضا فان كل احد يعلم انه واحد بلا كسب منه وكان في التصريح بمساوقة الوحدة للوجود نوع اشعار ببدايتها على قياس بدايته وقس حال الكثرة على حال الوحدة وقد يقال الوحدة

(قوله لانهما بديهيتان) وهو المذهب المختار عند الجمهور وان نوقش في أدلته

(قوله نوع اشعار) بناء على ان للتساوقين يشتركان في أكثر الاحكام

(قوله وقد يقال الخ) يريد ان النفس الناطقة في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم كلها فاذا استعملت الحواس حصل لها صور الجزئيات ففي هذه الحالة المثلثة اليها انما هو الجزئيات والصور الخيالية آلة ملاحظتها غير مخطئة بالبال ولا ملحوظة معها عوارضا التي تلحقها لان ما يلحق الشيء باعتبار وجوده الذهني متوقف على ملاحظته من حيث حصوله في الذهن فلا يلاحظ معها الوحدة والكثرة لما انهما من العوارض الذهنية عند المحققين ثم اذا تنبّه لما بينها من المشاركات والمباينات التفت اليها ولاحظها من حيث انها متكثرة لامتناع التنبيه المذكور بدون تلك الملاحظة. وأدركت الامر المشترك بينها فحينئذ حصل عنده الامر الواحد من حيث انه واحد ضرورة انها أدركته من حيث انه مشترك بينها فالنفس الناطقة أدركت أولا معروض الكثرة من حيث انه معروضها بتوسط الخيال ضرورة ارتسام ذلك المعروض فيه وحصل عندها في ضمن تلك الكثرة الجزئية الكثرة الكلية بالكنه الاجالي الذي هو أقوى من العلم الكسبي في الامور الحقيقية على ما بينه الشارح قدس سره في بحث المبصرات ثم بعد ذلك

(قوله وانما لم يتعرض لتعريف الوحدة الخ) فيه بحث لان مامر في الوجود ليس بمرضي المصنف

بل قل عن البعض القول بالبداية وادله ثم اجاب اللهم الا ان يقال تقديم القول بالبديهة يشعر بصحته وبطلان الادلة لا يستلزم بطلان المسئلة

(قوله وقس حال الكثرة على حال الوحدة) فان الكثرة جزء من عدم كثرتي المنصور بالبديهة

(قوله وقد يقال الوحدة أعرف عند العقل الخ) فيه بحث مشهور وهو انه قد يرسم في النفس صور كلية كثيرة ينتزع كل منها من جزئيات كثيرة وكما ان الجزئيات المرشمة في الآلة معروضة للكثرة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرشمة في الخيال معروض للوحدة أيضاً فلا وجه لتخصيص عروض الوحدة بما ارتسم في النفس وتخصيص عروض الكثرة بما ارتسم في الخيال ولما يتفرع على هذا التخصيص فان قلت الكثرة وان عرّضت لما في النفس لكن عروضه بواسطة عروض الوحدة لان الوحدة مبدأ للكثرة قلت هذا جار في الكثرة المرشمة في الخيال فلا بد ان تكون الوحدة أعرف عند الخيال أيضاً

أعرف عند العقل من الكثرة والكثرة أعرف عند الخيال من الوحدة فان النفس تدرك أولاً جزئيات ترسم صورها في آلاتها ثم تنتزع من تلك الجزئيات المتكثرة صورة كلية واحدة ترسم في العقل أى في ذات النفس فالوحدة عارضة لما هو حاصل في النفس والكثرة عارضة لما هو في الآلة والمدرّك للكل هو النفس ليس الا فاذا اعتبرت من حيث أنها مدرّكة بذاتها كان العارض لما ارتسم فيها أظهر عندها من العارض لما ارتسم من آلاتها واذا اعتبرت من حيث أنها مدرّكة بالآلات اتمكس الحال في العارضين سواء أخذنا كليين أو جزئيين قالوا فيجوز التنبية على معنى كل من الوحدة والكثرة بصاحبها الا أن

أدركت بذاتها معروض الوحدة من حيث أنه معروضها لكونه كلياً مرتسماً في ذاتها وحصل في ضمن تلك الوحدة المرتسمة في ذاتها الوحدة الكلية كذلك فعل الطريقة التي جبلت النفس في ادراك الاشياء عليها كانت الكثرة الكلية عند اعتبارها مع الآلات أظهر أي أسبق حصولاً من الوحدة الكلية والوحدة عند اعتبارها مجردة أظهر من الكثرة وهذا التقرير اندفع الشكوك التي عرضت للناظرين وان شئت تفصيلها فارجع الى تعليقاتنا على حواشى شرح حكمة العين

(قوله اعرف) أى اسبق في المعرفة كقولهم للمعرف يجب أن يكون أجلى من المعروف

(قوله من تلك الجزئيات المتكثرة) أى الملحوظة من حيث انها متكثرة ولا يلزم من ملاحظتها من حيث الكثرة ملاحظة الوحدة لجواز أن يلاحظها باعتبار الانقسام لا باعتبار قومها بالوحدات

(قوله واحدة) أى ملحوظة من حيث الوحدة كما عرفت

(قوله فالوحدة الخ) أى من حيث انها مدرّكة وكذا في قوله والكثرة عارضة

(قوله سواء أخذ كليين) اما الكليان فان الوحدة الكلية حاصلة في ضمن الوحدة الجزئية العارضة للامر الكلى المشترك والكثرة الكلية انما تحصل بعدملاحظة الامور الكلية الحاصلة في ذات النفس من حيث انها متكثرة واما الجزئيتان فلان الكثرة الجزئية العارضة للصورة الخيالية حاصلة قبل حصول الوحدة الجزئية الخيالية العارضة لكل واحدة منها لعدم الالتفات اليه من حيث وحدته حال التنبية المذكور [قوله فيجوز التنبية] اشارة الى أن التعريف المذكور يكون من قبيل التنبية على معرفة كل منهما الحاصلة بالمناهة بطريق الكنه الاجمالى

(قوله سواء أخذ كليين أو جزئيين) أى سواء أخذ العارضان قيل يلزم من جواز ارتسام الجزئي في النفس ان يستلزم جزئية العارض جزئية المعروض اللهم الا ان يختار ذلك في غير المادى بحسب الظاهر وان حقق في موضعه ان الحاصل في ذات النفس بلا واسطة الآلات من الجزئيات الغير المادية هو الوحدة والاعتبارات الكلية لا أعيانها الشخصية أيضاً يلزم جواز ارتسام الكلى في الآلات بثبوت معروض الكلية فيما مع أنه مخالف لما تقرّر عندهم واجب بان المراد ليس الا ان الكلية والجزئية لادخل لهما

الوحدة لما كانت مبدأ الكثرة ومنها وجودها كان التنبيه عليها بالوحدة أولى من العكس بل لا يبعد أن يقال تعريف الكثرة بها تعريف حقيقي (المقصود الثاني) قد اختلف في وجودها فاقبته الحكماء وأنكروا المتكلمون وقد اطلعت (أنت فيما سر) على المأخذ من الجانبين فيقال من جانب المبدأ الوحدة جزء من الواحد الموجود في الخارج فتكون موجودة فيه وأيضاً لو كانت عدمية لم تتحقق الاعتبار العقل فلا يكون الواحد واحداً في نفسه وأيضاً هي تقيض اللاوحدية العدمية وأيضاً لا فرق بين وحدته وبين لاوحدته له وقد عرفت أجوبتها أيضاً ونس حال الكثرة عليها ويقال من جانب الثاني لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات في الوحدة وامتازت عنها بخصوصية فالوحدة وحدة

[قوله تعريف حقيقي] لانه تعريف بالجزء وان كان غير محمول

(قوله في وجودها) أي في وجود افرادها في الخارج بمعنى ان بعض افرادها موجودة في الخارج وهي القائمة بالوجودات الخارجية اذ لا شيء من افرادها بموجودة فيه بل هي أمور اعتبارية ينزعها العقل من الموجودات لافي وجود ماهيتها فانه استقلالاً محال وفي ضمن الافراد فرع مسألة وجود الطبائع يرشد الى ما قلنا الدلائل المذكورة

(قوله فاقبته الحكماء) أي القديماء ولذا جعلوا العدد قسماً من الكم وزادوا في تعريف الكيف قيد اللا قسمة والمتأخرون حذفوا هذا القيد ليكون الوحدة عندهم أمراً عدمياً وتمحلوا لكون العدد من الكم بانه على تقدير كونه موجوداً

(قوله على التأخوذ من الجانبين) فماخذ الدليل الاول للثبت مر في بحث التعيين وبأخذ الأدلة الباقية الامكان مر في بحث

(قوله لو وجدت الوحدة) أي وحدة من الوحدات لشاركت سائر الوحدات في حقيقة الوحدة المطلقة وامتازت عنها بخصوصية ثبوتية يوجب تميزها عنها ضرورة ان ماهية الاشتراك غير ماهية الامتياز فيكون لكل وحدة فوجوده غير الوحدة التي هي جزؤها وغير وحدة الخصوصية لمغايرة وحدة الكل

في هذا المطلب وانما التناط هو الحثية المذكورة لا تجوز كون المعارضين كليين أو جزئيين في الواقع (قوله فاقبته الحكماء) يناقضه ما سيصرح به من ان تعريف الحكماء لا ينتقض بالوحدة لانها عدمية والظاهر ان المثبتين بعض الحكماء والتأفين بعضهم وهم الذين قالوا ان كل عدد مؤلف مما تحته من الاعداد والازم التسلسل المحال كما سنذكره في بحث العلة والمعلول (قوله ويقال من جانب الثاني الخ) الاظهر ان يقال لو وجدت الوحدة لكانت واحدة لكون الوجود مساقاً للوحدة فلها وحدة موجودة وهم جراً

(قوله بخصوصية) هي موجودة أيضاً وكل موجود له وحدة فالوحدة وحدة أخرى

أخرى وأيضاً لو كانت موجودة لتوقف انضمامها الى الماهية على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة وإذا كانت الوحدة عديمة كانت الكثرة المركبة منها كذلك وأيضاً يمكن اجراء الدليلين فيها وقد تقدم جوابهما (ويخص الوحدة

لوحدة الاجزاء فيكون للوحدة وحدة أخرى مغايرة لها بالذات وننقل الكلام الى الوحدة الثانية بأنها مشاركة للوحدات في مطلق الوحدة وممازاة عنها بخصوصية فلوحة الوحدة وحدة أخرى وعلم جراً فيلزم التسلسل في الامور الثابتة في نفس الامر المتغايرة بالذات بخلاف ما اذا كانت الوحدة عديمة فانها لا تنصف بالوحدة فلا يلزم التسلسل هذا غاية تحرير هذا الدليل لكنه يدل على رفع الإيجاب الكلي لأعلى السلب الكلي أعني لاشئ من الوحدات بموجودة لجواز ان تكون وحدة الوحدة اعتبارية وانما يستدل الشارح قدس سره على نفي وجوديتها بأنها لو وجدت لكنت وحدة لأنها تساق الوجود فللوحدة وحدة أخرى لان غرضه ايراد دليل اطلعت على مأخذه فيما مر على انه يرد عليه انه يجوز ان يكون وحدة الوحدة نفسها

(قوله لتوقف انضمامها الخ) بناء على ان الانضمام حينئذ يكون خارجياً وهو موقوف على وجود المنضم اليه والموجود اما واحد أو كثير ويمتنع انضمامها الى الكثير من حيث هو كثير فيكون انضمامها الى الوحدة فالوحدة السابقة اما عين اللاحقة فيلزم الدور أو غيرها فيلزم التسلسل (قوله ويمكن اجراء الدليلين) اما اجراء الثاني فظاهراً واما اجراء الاول فبان يقال لو وجدت الكثرة لشاركت الكثيرات في الكثرة وامتازت بخصوصية فللكثرة كثرة أخرى لكونها مركبة مما به الاشتراك ومما به الامتياز

(قوله وقد تقدم جوابهما) في بحث التعين لكن جواب الاول مثل ما تقدم في التعين وهو ان

[قوله لتوقف انضمامها الى الماهية على كونها واحدة] فننقل الكلام الى تلك الوحدة ويلزم التسلسل في الوحدات الموجودة واما اذا كانت اعتبارية فاما يلزم التسلسل في الامور الاعتبارية وهو ملزم فتأمل (قوله وايضاً يمكن اجراء الدليلين فيها) في اجراء الدليل الاول بحث اذ كل موجود لا يلزمه الكثرة بل يلزمه الوحدة فلم لا يجوز ان تكون الكثرة على فرض الوجود واحدة لا كثيرة حتى يلزم التسلسل نعم يمكن الزام التسلسل فيها أيضاً بان يقال الكثرة لما وجدت زاد على الموجودات عدد آخر مثلاً اذا كان زيد وعمر وعرض لها كثرة فكثرتهم ان وجدت يلزم كثرة أخرى طارئة لها مع كثرتها وهكذا فيتسلسل ويمكن الزام التسلسل باعتبار الكثرة ووحدها واما التزامها باعتبار الكثرة وتشخصها أو وجودها فاما يتم على تقدير كون الوجود والتشخص موجودين فتأمل

[قوله ويخص الوحدة الخ] ان قلت هذا الدليل يعم الكثرة أيضاً اذ يقال لو كانت الكثرة عديمة لكان عدم الوحدة فالوحدة اما وجودية والكثرة ليست الا مجموع الوحدات الوجودية فالكثرة

هنا (دليل دال على كونها وجودية هو (أنه لو كانت) الوحدة (عندما لكان عدم الكثرة) التي تقابلها لا متناع أن تكون عندما مطلقاً أو عندما شيء آخر لا تقابلها وإذا كانت عندما للكثرة (فالكثرة اما وجودية والوحدة جزؤها فتكون) الوحدة أيضاً (موجودة) على تقدير كونها معدومة وهذا خلف مع أنه المطلوب (واما عدمية فتكون الوحدة عندما للعدم فتكون ثبوتية) وهذا قريب مما نقله عن الامام الرازي في باب التعيين (والجواب) عنه (ماسبق) هناك بعينه (المقصد الثالث) بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعا اذ لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة لكن (مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية) أي

قال اشترك الوحدات في الوحدة يجوز ان يكون اشتراكا في عرضي وحيث يكون كل واحدة منها بمنزلة بنفسها فلا يكون للوحدة وحدة أخرى وأما جواب الثاني فبما تقدم وهو ان يقال لانسلم توقف الانضمام على وحدة الماهية انما اللازم توقفه على وجودها ولا يلزم من التوقف على أحد المتناولين التوقف على الآخر وهو شريك للجواب المتقدم في التعيين أعني منع كون انضمام التعيين موقوفا على تعيين الماهية بل على امتيازها عن سائر الماهيات في كون كل منهما منعاً لتوقف الانضمام وان تخالفا في السند

(قوله هنا دليل الخ) قدز الطرف للتنبيه على ان التعبير بالمضارع الحالي باعتبار الذكر في المتن كما ان مضي الاطلاع على المأخذ باعتباره ولذا قدر فيه قوله فيما مر واما باعتبار التحقيق فالاطلاع والخصوص كلاهما ماضيان لكونه هذا الدليل مذكوراً في كتب القوم وقوله دليل الخ للتنبيه على ان فاعله يخص مجموع ما ذكر لان مع اسمها وخبرها كما هو الشائع

(قوله لو كانت الوحدة عندما) مبنى الاستدلال عدم الفرق بين المعدى والمعدم (قوله عندما مطلقاً) أي عندما غير مضاف الى شيء والا لكان مقيداً للوجود لامساو قاله (قوله أو عندما شيء آخر) سواء أخذ بمعناه أو مبهماً ولك ان تدخل هذا القسم في العدم المطلق بان تريد به عندما غير مقيد بشيء معين سواء لم يكن مقيداً أصلاً أو مضافاً الى شيء ما (قوله ماسبق) وهو ان المعدى لا يجب ان يكون عندما شيء فلا يصح التردد المذكور (قوله أي ليس الخ) يعني ليس المراد بالذاتية مقتضى الذات بل ما يمرض الذات بدليل قوله لانها لا تعرضان

وجودية واما عدمية فتكون الكثرة عندما للعدم فتكون ثبوتية قلت هذا الدليل مثل الدليل المجري في مدة لأعينه كيف ولا يصح ان يقال على تقدير وجودية الوحدة والكثرة جزء الوحدة على نحو ما قبل في الوحدة

ليس بين ذاتيهما تقابل (لانهما لا تعرضان لموضوع واحد بالشخص) أي ليستا منسوبتين
بالعروض الى موضوع واحد شخصي واتحاد الموضوع معتبر في المتقابلين مطلقا لان التقابل
هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة ومعنى ذلك ان العقل اذا
لاحظهما وقاسهما الى موضوع واحد شخصي جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد
منهما فيه على سبيل البديل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت أحدهما
له بسبب تعيين الآخر فيه لامر من خارج وليس الحال في الوحدة والكثرة كذلك

(قوله أي ليستا منسوبتين إلخ) أي ليس المراد نفي العروض بالفعل لانه لا يلزم ان يعرض المتقابلات
بالفعل لموضوع واحد بدلا فانه قد يلزم أحدهما للمحل وقد يحلوا المحل عنهما
(قوله شخصي) أي ما لا يكون فيه تعدد أصلا ولو بالاعتبار فان المتضامين قد يجتمعان في موضع
واحد بالشخص إذا كان فيه تعدد بالاعتبار كالأبوة والبنوة المجتمعين في زيد باعتبارين
(قوله ومعنى ذلك إلخ) أي ليس المراد امتناع الاجتماع في نفس الامر لان المفهومين المتخالفين
قد يمتنع اجتماعهما في نفس الامر مع عدم تقابلهما كالموت مع العلم والقدرة والوجوب مع التركيب والتعيز
بل امتناع الاجتماع في العقل بان لم يجوز العقل اجتماعهما ثم امتناع تجويز الاجتماع الذي هو عبارة عن
حصول الشئين معا أما بامتناع تجويز الحصول أو بامتناع المعية والأول ليس بمراد اذ المتقابلان لا يمتنع
حصولهما في المحل فضلا عن التجويز فتعين الثاني وامتناع تجويز معيهما في المحل يستلزم تجويز تعاقبهما
فيؤول معنى التعريف الى ما ذكره الشارح قدس سره فاندفع ما قيل ان المعتبر في مفهوم المتقابلين نسبة
كل منهما الى محل واحد وأما انه يجب أن يجوز العقل ثبوت كل منهما فيه بدلا فلا
(قوله جوز) أي العقل تجويزا مطابقا لنفس الامر

(قوله بمجرد ملاحظتهما) أي من غير ملاحظة ما في الواقع من ثبوت أحدهما يشير اليه قوله
لكن ربما امتنع وليس المراد انه لا يلاحظ شيء آخر سوى المفهومين حتى يلزم قطع النظر عما هو خارج
عنهما فلا يرد ما قيل ان العقل يجوز ثبوت الوحدة والكثرة بمجرد النظر الى مفهوميهما وعدم التجويز
انما كان بملاحظة ان محل الوحدة جزء الكثرة

(قوله أي ليستا منسوبتين) اشارة الى ان ليس المراد بالعروض النفي العروض بالفعل حتى يرد ان
ذلك ليس بلازم للتقابل لجواز لزوم أحد المتقابلين للمحل
(قوله لامر من خارج) قيل عليه بشكل يمثل الزوجية المتميزة في الاربعة لا لامر من خارج مع أنها
كيفية مختصة بالكميات مضادة للقرينة ولا يخفى ان لفظ ربما واعتبار الخروج من لفظ الآخر الذي هو
الضد التامين لامن المحل يدفعان الاشكال

لان موضوع الوحدة جزء موضوع الكثرة كما أن الوحدة جزء لها (ولان الوحدة متقدمة وجوبا (على الكثرة) لانها مبدأ لها وجزء منها (فلا تكون) الوحدة (متضاربة) للكثرة لان المتضاربين متكافئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وجوداً ولا تعقلاً وأيضاً يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضارب بينهما (ولا ضداً لها) اذ ليس أحد الضدين متقدماً على الآخر وجوباً (و) الوحدة (مقومة) للكثرة (فلا تكون) الوحدة (عدماً) لها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا السلب والايجاب لان أحدهما لا يقوم الآخر (ولا ضداً) أيضاً لان أحد الضدين لا يقوم ضده وانما جمل التقدم اللازم من التقويم دليلاً على نفي

(قوله لان موضوع الخ) يعنى اختلاف موضوعهما بالكلية والجزئية اللازم من كون الوحدة جزءاً للكثرة بمنع العقل أن يقسمها الى موضوع واحد قيل انه يلزم من هذا الدليل عدم تحقق التقابل بالذات بين الوحدة واللا وحدة والكثرة واللا كثرة لجريان الدليل فيهما والجواب ان موضوع الوحدة ليس جزءاً لموضوع اللا وحدة لانها عبارة عن سلب الوحدة وهو لا يستلزم الكثرة لجواز تحققه بانتفاء الموضوع كما في سائر المتقابلين بالايجاب والسلب فيجوز العقل نسبتهما الى موضوع واحد وتواردتهما على سبيل البدل عليه وما قيل ان الكثرة الشخصية هي الكلية والوحدة الشخصية هي الجزئية وقد صرحوا بتحقيق التقابل بينهما وقد جعلوه داخلاً في تقابل العدم والملكة فوهم لان الاتحاد غير مسلم بل الكلية والجزئية لازمان لها ولو سلم فالكلام في تقابل حقيقة الوحدة والكثرة لاني اراءهما ولو سلم فالكثرة الشخصية هي الكلية بمعنى كونه كلاً لا كلياً وكذا الوحدة الشخصية هي الجزئية بمعنى كونه جزءاً لا جزئياً (قوله اذ ليس الخ) ان أراد أن سلب التقدم وجوباً معتبر في الضدين فمنوع وان أراد أن التقدم وجوباً ليس بمعتبر فيهما فسلم لكنه لا ينافي وجوبه في بعض الصور

(قوله لان أحدهما لا يقوم الآخر) لان المتقوم لا يوجد بدون المقوم ويتحقق كل من العدم والملكة والايجاب والسلب بدون الآخر وهذا لا ينافي كون الاضافة الى الايجاب والملكة مأخوذة في مفهومى السلب والعدم

(قوله لان أحد الضدين الخ) لالام يستلزم اجتماع الضدين لان المحال اجتماعهما في محل واحد دون

(قوله لا يقوم ضده) هذا مجرد دعوى لادليل عليه سوى ان الضد لا يجتمع الضد والمقوم يجامع اقومه ولا ينفى فاده لان المعنى بامتناع اجتماع المتقابلين ان لا ينصف شئ واحد بهما اشتقاقاً في زمان احد من جهة واحدة على مانص عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء لا ان كوناً موجودين مما قبل مع ان الواقع خلافه الا يرى ان البلقة ضد السواد واليباض مع انهما يقومانه فيه بحث لان البلقة تضاد سواد الكل وبياضه لامطلق السواد واليباض وليس سواد الكل ولا يبياضه وما لها والتحقيق ان تضاد البلقة في الحقيقة تضاد جزئيه أعنى تضاد اليباض للسواد والسواد لليباض

التضاد والتضاد لان دلالة التقدم على نفي التضاد ظاهرة جدا ويقرب منها دلالة على نفي التضاد بخلاف القسمين الباقين فان تعقل للملكة متقدم على تعقل العدم وكذا تعقل الايجاب متقدم على تعقل السلب وجعل التقويم دالا على نفي ماعدا التضاد لظهور دلالة عليه واما دلالة على نفي التضاد فاما تظهر اذا لوحظ استلزامه التقويم واذا لم يكن بين ذاتي الوحدة والكثرة شيء من الاقسام الاربعة التي للتقابل لم يكن بينهما تقابل بالذات (بل بينهما مقابلة بالمرض وذلك لاضافة عرضت لهما وهي المكيالية والمكيالية فان الواحد) أي الوحدة (مكيال للعدد وعادله) بمعنى أنه اذا أسقطت الوحدة منه مرة بعد أخرى فني بالمكيالية (والعدد مكيال بالوحدة وممدود بها والشيء من حيث أنه مكيال لا يكون مكيالا وبالعكس) فذلك لم يجوز أن يكون الشيء واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة والا كان مكيالا من حيث أنه مكيال وهو محال لان المكيالية والمكيالية متضادتان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضاد

الوجود وللا لانه لا يكون بينهما غاية الخلاف لان ذلك شرط في التضاد الحقيقي بل لان التقويم يقتضى كون أحدهما محصلا لوجود الآخر والفضدية يقتضى كونه مبطالا له وما قيل ان البلقة متقوم بالبياض والسواد مع كونه شدا لهما فدفع بان البلقة الخاصة في كل جسم متقوم بالبياض والسواد الحاصلين في بعض والعند لهما اتما هو السواد والبياض الحاصلين في كله

(قوله ويقرب الخ) باعتبار عدم وجوب التقدم فيه
(قوله فان تعقل للملكة الخ) لان تعقل الاضافة للأخوذة في مفهوم العدم والسلب يتوقف على تعقل الطرف الآخر فلا يظهر دلالة التقدم على انتفاهما وان كان تقدمهما في التعقل وتقدم الوحدة على الكثرة في الخارج

(قوله اذا لوحظ الخ) اذ لا مانع في المتضادين من التقويم سوى ذلك الاستلزام

(قوله ويقرب منها دلالة على نفي التضاد) أي دلالة التقدم وجوبا لا مطلق التقدم ووجه الدلالة أن المتضادين وان لم يجب معيניהما لكن لا يجب تقدم احدهما
(قوله فان تعقل للملكة متقدم على تعقل العدم) فان قلت تقدم تعقل الملكة تقدم ذهني والكلام في التقدم الخارجي بين الوحدة والكثرة اذ على تقدير وجودهما تكون الوحدة جزءا خارجيا للكثرة متقدمة عليها بحسب الخارج ذاتا قلت بعد تسليم وجودهما تقدم العدم على الملكة تقدما خارجيا وان لم يجب بل لم يجوز لكنه لما وجب التقدم الذهني لم يظهر التعليل على نحو ظهوره في الاولين والكلام في عدم الظهور لافي عدم الجريان

(قوله أي الوحدة) فسر الواحد بالوحدة لان الكلام في العدد وهو الوحدات لافي الممدود

الذي هو الواحد

بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضاييف بالذات وكذا نقول الوحدة علة والكثرة معلولة لها
والعلة والمعلولة من الامور المتضايفة قال المصنف (واعلم انهم عرفوا الوحدة بكون الشيء
بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الحقيقة) سواء لم ينقسم أصلاً كالنقطة مثلاً أو انقسم
الى ما يخالفه في الحقيقة كزيد المنقسم الى أعضائه (و) عرفوا (الكثرة بكون الشيء بحيث
ينقسم الى امور تشاركه في الحقيقة) كفردين أو افراد من نوع واحد ولا يذهب عليك
أن الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كإنسان وفرس وحمار داخله في حد الوحدة
وخارجة عن حد الكثرة فالأولى أن يقال الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة
بحيث ينقسم (ولا يخفى أن تقابلهما) أي تقابل المذكورين في تعريفى الوحدة والكثرة (بالسلب
والإيجاب) وأنه أي تقابل السلب والإيجاب (تقابل بالذات) فبين الوحدة والكثرة

(قوله ولا يذهب عليك الخ) مع أن اللائق العكس

(قوله فالأولى الخ) إنما قال ذلك لأنه يجوز أن يكون ذلك تعريفاً بالاختصاص أو للاختصاص وهو الوحدة
والكثرة باعتبار الافراد

(قوله فين النسخ) قدر النتيجة في الكلام وجعل قوله إلا أن تجملاً للنسخ استثناءً منها لئلا يرد أن
الاستثناء المذكور غير متجه لأن بين المفهومين المذكورين تقابلاً بالإيجاب والسلب سواء جعل الوحدة
والكثرة عبارة عنهما أو عن أمرين آخرين يتبعهما ذلك المفهومان

(قوله وفيه نظر الخ) لو فسر كلام المصنف بأنهم عرفوا كل واحدة من الوحدة والكثرة بالمعنى
المصدرى بكون الشيء لا ينقسم وينقسم فيكون كل وحدة من الوحدة أو الكثرة التي هي صفة عبارة عن
عدم الانقسام والانقسام فيكون بينهما تقابل بالإيجاب والسلب اندفع النظر المذكور

(قوله ولا يذهب عليك الخ) فإن قلت قوله أو انقسم الى ما يخالفه في الحقيقة يدل على أن المراد
حقيقة ذلك الشيء فينبذ لا تدخل هذه الكثرة في تعريف الوحدة لاشتراك تلك الامور المختلفة الحقيقة
في حقيقة المجموع وهي الحيوان قلت هذا مع أنه خلاف الظاهر لا يفيد لأن الكثرة المجتمعة من الواجب
والممكن تدخل في تعريف الوحدة فينبذ إذا لا اشتراك لهما في حقيقة المجموع أصلاً وأما دلالة تخالفه على
ما ذكرنا فإما يصح لو كان العبارة على صيغة المضارع من المخالفة ولا ضرورة فيه بل هو مصدر من التفاعل
وما عبارة عن الانقسام كما دل عليه السياق

(قوله فالأولى أن يقال الخ) إنما قال فالأولى لأن التعريف الناقص يعم ويخص عند التقدم لكن

الجامع المانع أولى

(قوله والكثرة كونه بحيث ينقسم) قيد الحيزية مراد فلا يرد زيد

المعرفتين بهذين التعريفين تقابل بالذات لا بالعرض كما ذكره (الا أن نجعلها) أى الوحدة والكثرة (أمرين يتبعهما ذلك) المذكور في تعريفهما اذ حينئذ جاز أن لا يكون تقابلها بالذات (و) لكن (لم يثبت) كونهما أمرين كذلك ولم يوجد في كلامهم ما يدل على ذلك وفيه نظر لان تقابل السلب والایجاب انما هو بين الانقسام وسلبه ولا شك أن كون الشيء بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام فان قلت في العبارة مساهلة والمقصود أن الوحدة عدم الانقسام قلت هذا على تقدير صحته في الوحدة لا يتأتى في الكثرة لان حقيقة امركة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام كانت حقيقة الكثرة مجموع عدسات انقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم الانقسام لازماً له ثم قال (ولا يبعد أنهم أرادوا الكثير والواحد منه لا مفهوم الواحد والكثير) يعنى أنه لا يبعد أن يكون مرادهم بقولهم لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات انه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التى هي جزؤها الا بالعرض من حيث المكيالية والميكيلية كما تقرر لا انه لا تقابل بالذات بين مفهومى الوحدة والكثرة وقد نقل عنه أنه قال ان اعتبر التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتى بالسلب والایجاب والوحدة كما ذكر في الكتاب وان اعتبر بين ما صدقتا عليه فاما أن يعتبر بين الكثرة

(عبد الحكيم)

(قوله قلت هذا الخ) فيه بحث لان مقصود المصنف أن بين المفهومين المذكورين في تعريفيهما تقابلاً بالإيجاب والسلب ولا يضر ذلك كون كلا المنهوين أو أحدهما مغايراً لحقيقتهما ولذا قال الا أن نجعل الخ
(قوله أنه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التى هي جزؤها الخ) فالمراد بالكثير والواحد الكثرة والوحدة من حيث أنه منصف بالكثرة والوحدة وهو ما صدقتا عليه مطلقاً وضمير منه راجع الى الكثير وانما لم يقل أرادوا فاصدق عليه الكثرة والوحدة لئلا يتوهم منه ارادة ما صدقتا عليه من الافراد المعينة منها
(قوله بين مفهومى الوحدة والكثرة) فالمراد بقوله لا مفهوم الواحد والكثير كونه غير منقسم وكونه منقسماً لان الذات المهمة خارجة عن مفهوم المشتق كما صرح به الشارح قدس سره في كتبه وما مفهوم الوحدة والكثرة

(قوله وقد نقل عنه الخ) زاد في هذا للنقول ارادة الكثرة والوحدة بالطائفة عاينها

والوحدة التي هي جزؤه فهو تقابل بالمرض كما هو المشهور وان اعتبر بين الكثرة والوحدة التي تطرأ على موضوع الكثرة فتبطلها وتنفيها كالمياه المتعددة اذا صبت في جرة أو بين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوع الوحدة النافية إياها كما واحد صب في أون متعددة فهو تقابل بالتضاد لان شأن الضد اذا ورد على محل الآخر ان يبطله وينفيه وشأن الوحدة والكثرة الواردتين على محل واحد كذلك لا يقال الوحدة اذا طرأت على محل لا تنفي الكثرة بالذات بل تبطل الوحدات المقومة لها ثم يلزم من ابطالها ابطال الكثرة بالمرض ومن شأن الضد ان يبطل ضده بالذات لا بالمرض لانا نقول ابطال الوحدات المقومة عين ابطال الكثرة لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع الكل اللازم فانه مستلزم لرفع الملزوم

(قوله لان شأن الخ) حاصله أن الوحدة والكثرة الواردتان على محل واحد يبطل كل منهما للآخر وكل أمرين شأنهما ذلك متضادان وليس هذا استدلالاً بالشكل الثاني كما يوهمه ظاهر العبارة حتى يرد عليه أنه لا ينتج من موجبتين

[قوله لا يقال الخ] يعني ما ذكرت مسلم في الكثرة وأما في الوحدة فمنوع

(قوله بل تبطل الوحدات الخ) أي ذواتها ووجوداتها وإذا ارتفعت كل وحدة منها ارتفعت الكثرة المولفة منها

(قوله لان رفع الجزء هو رفع الخ) أي صدقاً اذ ليس في الخارج رفعان يترتب أحدهما على الآخر وإنما التباين بينهما بحسب المفهوم في الذهن وبهذا الاعتبار يحكم العقل بينهما بالعلية ويصح دخول الفناء بينهما ولذا قال المحققون علية العدم لعدم ليس في الحقيقة الا عدم علية الوجود في الخارج واعتبار العلية بين المدمين إنما هو في الذهن وبهذا تدفع التذاع بين كلاميه هذا وما صرحوا به من أن عدم الجزء علة لعدم الكل وكذا ما قيل أن وجود الكل مغاير لوجود الجزء فكيف يتحد عدماهما وأنه لو كان عدم الجزء عدم الكل بعينه لزم أن يكون لكل اعدام متعددة بحسب تعدد اعدام الاجزاء اذا العدمت معاً وأن الصفة الواحدة الشخصية سواء كانت وجودية أو عدمية لا تقوم بمحلين لان هذه الوجوه إنما تنفكي التباين في المفهوم لا بحسب الصدق على ما يظهر بالتأمل الصادق

[قوله لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه] هذا كلام ذكره الشارح في مواضع من كتبه وفيه بحث فانه مع أنه مخالف لما صرحوا به وصرح الشارح نفسه أيضاً في حواشي التجريد من أن عدم الجزء علة لعدم الكل ومتقدم عليه محل الاشكال في نفسه لان وجود الجزء الخارجي مثلاً غير وجود الكل ومتقدم عليه وهذا ليس محل النزاع ثم ان الصفة الواحدة الشخصية سواء كانت وجودية أو عدمية لا تقوم شيئين بحيث يكون كل واحد منهما موسوفاً به بالاستقلال وهذا أيضاً ظاهر فكيف يقوم الارتفاع الواحد بوجود

ولذلك أمكن أن يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم وان كان المتصور محالاً ولم يمكن أن يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان التصور هنا محال كالتصور بقي هنا بحث وهو ان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فحينئذ نقول ان كانت تلك الاشياء باقية باعيانها وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت أجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا إبطال للكثرة وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع أيضاً لان موضوع الكثرة هو ذلك الزائل وموضوع الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم هو ان

(قوله ولذلك الخ) والسري في ذلك خروج اللازم عن حقيقة الملزوم ودخول الجزء في الكل
(قوله فحينئذ نقول ان كانت تلك الاشياء الخ) بناء على أن الجمع ليس اعداما بل احداث صفة الوحدة في الامور المتكثرة كما هو رأى المتكلم فعنى قوله باقية باعيانها انها باقية بهويتها ووجوداتها
(قوله وان زالت تلك الخ) بناء على أن الجمع اعدام للاتصالات المتعددة واتحاد لاتصال آخر كما هو رأى الحكماء ومن لم يتنبه لمنشأ التزديد وقع في ورطة الحيرة فقال ما قال
(قوله ثم التحقيق الخ) لما أبطل ما قاله المصنف حقق المقام بما لا مزيد عليه فثم للتراخي في الرتبة

الكل ووجود الجزء ولو صح هذا لزم في صورة ارتفاع جميع الاجزاء ان يقوم ارتفاعات بعدد الاجزاء بوجود الكل الذي هو شيء مخصوص وفساده ظاهراً

(قوله بقي هنا بحث الخ) هذا البحث ايراد على ما نقل عن المصنف من تحقق تقابل التضاد بين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوعها مع انه شرط في صدر المقصد كونه المتقابلين منسويين بالعروض الى موضوع واحد شخصي فلا يرد على الشارح ان ما ذكره لو تم لدل على عدم التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة مع ظهور فساد ولا ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحداً بالشخص بل قد يكون واحداً بالنوع كالرجولية والانوثية للانسان وقد يكون واحداً بالجنس كالفردية والزوجية للعدد وبأمر أعم كالتجيرية والشرية ولا انه يلزم مما ذكره ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية وغير ذلك مما يزول بزوالها الشخص غير مقابلة لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعاً لهما نعم لو استدل بما ذكر في حيز البحث على انتفاء التقابل الذاتي بينهما في نفس الامر لورد عليه ما ذكر

(قوله ان كانت الاشياء باقية باعيانها الخ) قيل عليه ان أراد به ان تلك الاشياء باقية بتعددتها على ما ينبغي عنه لفظ باعيانها فمختار انها غير باقية بتعددتها ولم يزل أيضاً فان زوال الكثرة عن شيء لا يقتضي

الكثرة ملثمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلاً وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الاتقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كان حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات أصلاً هذا هو مقصد القوم في هذا المقام لا ان بين مفهومى تعريفيهما تقابلاً بالذات أو بالعرض والقول بان التقابل بين الكثرة والوحدة الطارئة احديهما على الأخرى المبطله اياها تقابل التضاد باطل لما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع ولان الكلام في حقيقتيهما لا في افرادهما والوحدة المذكورة أعني الوحدة الطارئة على موضوع الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات كل واحدة منها طارئة على موضوع كثرة مخصوصة ومبطله اياها فلا تكون ذات هذه الوحدة مقابلة

(قوله لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات أصلاً) لانه اذا لوحظ ذات الجزء والكل مع قطع النظر عن وصفيهما لا يحكم العقل بامتناع اجتماعهما

(قوله لا ان بين الخ) أى ليس مقصود القوم اثبات أحدهما ونفى الآخر بين المفهومين

(قوله مقابلة لماهية الكثرة) ولكونها مقومة لها في ضمن فرد منها تكون مقابلة لفرد منها وهو ما طرأت عليه

زوال وجوده والا لكان جمع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداها لها بالكلية وإيجاداً للماء آخر من كتم العدم والضرورة قاضية ببطلانه وان أراد انها باقية بشخصها فتمنع الملازمة ونقول تلك الاشياء التي كانت واحدة بالشخص باقية بشخصها الا انها زالت عنها تلك الكثرة وعرضت لها وحدة خفية والحاصل اننا لا نسلم ان الوحدة والكثرة من الشخصات حتى يزول بزوال احدهما وطريان الآخر وجود موضوعهما لم لا يجوز ان يكونا من العوارض المتعاقبة كما هو مذهب افلاطون في الاتصال والانفصال وما ذكره الشارح مبنى على الهوى والصورة حتى يلزم انعدام الصورة الجسمية التي هي معروضة للكثرة في الكيزان اذا جعل تلك المياه في كوز واحد وحصول صورة واحدة متصلة في حد ذاته لا مفصل فيها أصلاً فلا تقوم حجة على نفيها ومنهم المستنف كما سيحي وأيضاً ما ذكره انما يدل على ان الصورة الجسمية او واحدة بالشخص لا يمكن ان تكون موضوعاً للوحدة والكثرة ولا تقوم برهاناً على ان أمراً واحداً بالشخص لا يمكن أن يكون موضوعاً لها لم لا يجوز ان يكون موضوعهما هوى الباقية بعينها في الحالين وقد انصف في احديهما بالكثرة اتصافاً حقيقياً ولو بواسطة الصورة وفي الأخرى بالوحدة ولو بواسطتها أيضاً وذلك كاف في اتحادهما محلاً وما يقال من ان الهوى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة فنساء ان الاتصاف باحدهما ليس مقتضى ذاتها لا انها ليست موصوفة باحدهما حقيقة فان ذلك ممنوع

لماهية الكثرة ومن المتصنفين من قال الوحدة والكثرة ضدان اذ نحن لانوجب بين الضدين غاية الخلاف مع ان الوحدة والكثرة مما يتباعدان جدا ولا نوجب أيضاً امتناع تقوم أحد الضدين بالآخر مع ان الوحدة مبطله للكثرة ليست مقومة لها ولا نشترط أيضاً في موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم انا نسلم ان ذاتيهما مما يتقابلان جزماً مع قطع النظر عن المكيالية والمكيالية وهو أيضاً مردود بان ذلك الجزم منا انما هو لتبادر الذهن الى أن معروض الوحدة جزء لمعرض الكثرة فلا يكون الموصوف بهما شيئاً واحداً وليس يلزم من ذلك تقابلهما وانما يكونان متقابلين بالذات اذا نسبهما العقل الى شيء واحد وحكم بان حصول أحدهما فيه مانع من حصول الآخر فتأمل والله الموفق (المقصد الرابع) مراتب الاعداد أنواع متخالفة بالماهية فانها وان كانت متشاركة في كونها كثرة لكنها متميزة بخصوصيات هي صورها النوعية وذلك (لاختلافها باللازم كالصمم والمنطقية)

(قوله عما يتباعدان جداً) قد عرفت ان التقويم ينافي التباعد

(قوله ولا نوجب الخ) قد عرفت ان التقويم ينافي الضدية

(قوله مع ان الوحدة الخ) قد عرفت ان الكلام في ماهيتهما

(قوله ولا نشترط أيضاً الخ) قد عرفت ان النسبة الى موضوع واحد شخصي لازم في المتقابلين

ولما كان فساد هذه الدعاوي معلوماً بما تقدم ولم يبرهن عليها القائل جعله الشارح قدس سره من المتصنفين ولم يتعرض لبيان قساده

(قوله وهو أيضاً مردود الخ) حاصله ان المعلوم بالضرورة عدم اتصاف شيء واحد بهما ولا يلزم

من ذلك تقابلهما

(قوله في كونها كثرة) أي في الكثرة المطلقة تعبير عن الشيء بالصفة النفسية له كما يعبرون عن الانسان بالانسانية وعن السواد واللون بالسوادية واللونية كيلا يتوهم ارادة ماصدق عليه فان أخذت الكثرة بشرط لا كانت مادة وان أخذت لا بشرط شيء كانت جلياً وكذا الحال في الخصوصيات فلا يرد ان الكثرة جنس للمراتب فكيف تكون الخصوصيات صوراً نوعية ولا يحتاج الى ان يراد بالصور النوعية الفصول بناء على كونها مبدأ لها

(قوله متميزة بخصوصيات) داخلة في قوامها لكونها أنواعاً وتلك الخصوصيات في التحقيق بلوغ الوحدات الى تلك المرتبة لا يزيد عنها ولا ينقص

(قوله هي صورها النوعية) أي بمنزلة مبدأ للآثار المختصة بكل واحدة من تلك المراتب

(قوله كالصمم والمنطقية الخ) والاولية هي كون العدد بحيث لا يعمده الا الواحد كالثلاثة والحق

والتركيب والاولية واختلاف الوازم يدل على اختلاف الملزومات فالمشقة مثلاً تشارك ما عداها في انها كثيرة وتمتاز عنها بخصوصية كونها كثيرة مخصوصة وهي مبدأ لوازمها (وتقوم كل عدد) من أنواع الاعداد (بوحده) التي مبلغ جملتها ذلك النوع من العدد وكل واحدة من تلك الوحدات جزء لما هيته وليس لها جزء سوى الوحدات ذاية ال من اذ وحدات كل عدد اجزاء مادية له فلا بد هناك من جزء صوري كلام ظاهري بل الصواب ان المركب العددي هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع المخصوص منشأ الخواص والوازم العددية وانه لا حاجة في ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها (لا الاعداد)

[قوله واختلاف الوازم الخ] أي كون لازم كل واحدة منها مخالفا للوازم الاخرى فلا اختلاف بمعنى التخالف لا بمعنى التعدد على ما فهم فأورد ان تعدد الملزومات يدل على مخالفة الملزومات في الحقيقة اذ لا يجوز استناد الوازم للمخالفة الى القدر المشترك فلا بد من استنادها الى أمور مختصة داخلية فيها لئلا يانزم التسلسل في الوازم

[قوله التي مبلغ جملتها الخ] تفسير لمعنى الاضافة المستفادة من قوله بوحده يعنى تقوم كل عدد بالوحدات المختصة به بهذا الاعتبار أى يكون مبلغ جملتها ذلك النوع (قوله وليس لها جزء سوى الوحدات) أي الوحدات المخصوصة بذلك الاعتبار لان حقيقة الوحدات مطلقاً والا لا تحدث جميع المراتب في الحقيقة فلم تكن أنواعاً (قوله كلام ظاهري) للدلالة على أنه في كل مرتبة سوى الوحدات البالغة الى تلك المراتب أمر آخر حيث قيل أن وحدات كل نوع أجزاء مادية له بل التحقيق ان يقال ان الوحدات مطلقاً أجزاء مادية له وكونها وحدات مخصوصة بتلك المرتبة جزء صوري لها

(قوله وانه لا حاجة الخ) فعنى قولهم تقوم كل مرتبة بوحده انه لا حاجة بعد اعتبار الوحدات البالغة الى تلك المرتبة الى اعتبار هيئة عارضة لها فاقا ان بعض أجيال المتأخرين من أن الحكم بعدم تركيب كل مرتبة من الاعداد التي فيه على تقدير اشتغال العدد على الجزء الصوري ظاهر اذ لا دخل للجزء الصوري في حصول مرتبة أخرى وأما مع نفي الجزء الصوري عنها فلا اذ العدد حينئذ محض الوحدات بلا انضمام أمر فدخول الوحدات في العدد بعينه دخول الاعداد ليس بشئ اذ لا بد من اعتبار

والسبعة وغيرها والتركيب كونه بحيث يعده غير الواحد أيضاً كالاربعة والثمانية والتسعة والمتعلق قد يراد به المجذور أعنى ما يكون حاصله من ضرب عدد في نفسه كالاربعة الحاصلة من ضرب اثنين في نفسه وكالتسعة الحاصلة من ضرب الثلاثة في نفسها ويراد بالاسم الذي يقابله وهو ما لا يكون حاصله من ضرب عدد في نفسه كالاثنتين والثلاثة وقد يراد بالنطق ما يكون له كسر صحيح من الكسور والتسعة وبالاسم الذي يقابله وهو ما لا يكون كذلك

أي ليس تقوم كل عدد بالأعداد (التي فيه فالمشرة) مثلاً (مجموع وحدات مبلغها ذلك)
 المذكور الذي هو العشرة أي حقيقة العشرة هي عشر وحدات مرة واحدة (وقال أرسطو أنها)
 أي العشرة (ليست ثلاثة وسبعة ولا أربعة وستة) وغير ذلك من الأعداد التي يتوهم تركيبها
 منها (لا مكان تصور العشرة) بكنها (مع الغفلة عن هذه الأعداد) فأنك إذا تصورت حقيقة
 كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الأعداد المندرجة تحتها فقد تصورت
 حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الأعداد داخل في حقيقتها (بل هي عشرة
 مرة واحدة) وربما يستدل على ذلك بأن تركيب العشرة من الاثنين والثمانية ليس أولى من
 تركيبها من الثلاثة والسبعة أو الأربعة والستة أو الخمسة والخمسة فإن تركيبها من بعضها لازم
 الترجيح بلا مرجح وإن تركيبها من الكل لازم استثناء الشيء عما هو ذاتي له لأن كل واحد
 منها كاف في تقويمها فيستغني به عما عداه فإن قلت جاز أن يكون كل واحد منها مقوما لها
 باعتبار القدر المشترك بين جميعها إذ لا مدخل في تقويمها لخصوصياتها قلت القدر المشترك
 بينها الذي يفي بحقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعترافاً بالمطلوب ثم ربما ينتقض
 الدليل بأن تركيبها من الوحدات أيضاً ليس أولى من تركيبها من تلك الأعداد فيلزم الترجيح
 بلا مرجح لأن احتمال تلك الأعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحاً ويحجب بأنه لما كفت

الخصوصية في كل مرتبة والآن لم تكن المراتب أنواعاً ونفي الجزء العنصري بمعنى عدم عروض هيئة لتلك
 الوحدات المخصوصة لا يقتضي كون حقيقة كل مرتبة محض الوحدات
 (قوله أي ليس تقوم الخ) بل الأعداد التي فيه لازمة له فلو عرفت كل عدد بما فيه كما يقال العشرة
 خمسة وخمسة كان رسماً له

(قوله فأنك إذا تصورت الخ) يعني تصور الشيء بالكنه إنما يكون بتصور ذاتياته بالكنه فإذا تصور
 حقيقة كل واحدة من الوحدات المخصوصة بمرتبة من المراتب كانت تلك المرتبة متصورة بالكنه مع الغفلة
 عن جميع المراتب التي فيها

(قوله لأن احتمال الخ) دفع لما قيل من أن تركيبها من الوحدات أولى لانه لازم على كل حال لاشتمال
 تلك الأعداد عليها بأنه لا يفيد الترجيح والآن لازم أن يكون تركيب السرير من العناصر أولى من تركيبه من

(قوله من غير شعور الخ) ربما يوجه كلام أرسطو بأن الستة مثلاً وحدات ست بشرط عدم انضمام
 الأخرى فعند الانضمام زالت الستة لزوال شرطها وبه يظهر بغير عدم التركيب من الأعداد وسر إمكان
 التعقل بدون تلك الأعداد مع أن تلك الأعداد عين الوحدات

الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد المندرجة فيها مدخل في تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول (المقصد الخامس) في أقسام الواحد (وهو) أى الواحد (اما أن لا ينقسم) الى جزئيات بأن يكون تصويره مانما من حمله على كثيرين (وهو الواحد بالشخص أو ينقسم) الى جزئيات بأن لا يمنع تصويره من الشركة (وهو غيره) أى غير الواحد بالشخص ويسمى واحداً لا بالشخص (وانه) أى الواحد لا بالشخص (كثير وله جهة واحدة فهو واحد من وجه) وكثير من وجه آخر (اما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة) الى الاجزاء أصلاً (فهو الواحد الحقيقي وهو) أى الواحد الحقيقي

الغالب المخصوصة لاشتمالها عليها

(قوله وهذا بالحقيقة الخ) اذ لافرق بينهما الا بان الاول استدلال بكفايتها في التعقل ولكنه وهذا بكفايتها في حصول نفسها وقد يجاب عن النقض بأنه لما ظهر بطلان التقوم بالاعداد بقسميه تعين التركيب من الوحدات اذ لا ثالث وليس بشئ لان بطلان التقوم بالاعداد انما يظهر اذا لم يكن دليلاً منقوضاً (قوله في أقسام الواحد) وبه يعلم أقسام الوحدة

(قوله وانه كثير وله جهة واحدة) لما كان اتصافه بالكثرة خفياً لكونه باعتبار الجزئيات واتصافه بالوحدة ينشأ لكونه باعتبار نفسه جعل الاتصاف بالكثرة مناطاً للحكم اهتماً بثنائه واتصافه بالوحدة قيداً له فاندفع ما قيل ان ما يترأى من هذا الحكم مستدرك والصواب الاكتفاء بقوله واحد من وجه كثير من وجه آخر ومعنى قوله انه كثير انه يلزمه ان يكون كثيراً بخلاف الواحد بالشخص فانه لا يلزمه ذلك

(قوله واحد من وجه الخ) أى واحد من حيث المفهوم كثير من حيث الأفراد (قوله أصلاً) أى لا بحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة كانت أو غير محمولة كما سيصرح به فيما سيأتى أما عدم قبول الاقسام الثلاثة أعني الوحدة والنقطة والمفارق الشخصيات للقسمة الخارجية فظاهر وأما عدم اتصافها الى الأجزاء الذهنية فلان الوحدة والنقطة غير داخليتين في مقولة من المقولات التسعة فلا يكون لها جلس ولا فصل وكذا لم يثبت جلسية الجوهر فلا يكون للمفارق جنس وأما عدم اتصافها الى الماهية والتشخيص فبناء على عدم كون التشخيص جزءاً للشخص وقيد الشارح قدس سره في حاشية شرح التجريد الاجزاء ههنا بالمقدارية وقال انما قيدنا الأجزاء بالمقدارية لتدخل الوحدة والنقطة الشخصيتان والمفارق الشخصى فيما لا ينقسم على تقدير كون التشخيص جزءاً للأشخاص ويدخل

(قوله اما أن لا ينقسم الى جزئيات) المراد بعدم الانقسام الى الجزئيات ان لا يكون مقولاً عليها فجميع زيد وعمر واحد بالشخص وقد صرح به بعضهم أيضاً لكن الظاهر خروجهم عن أقسام الواحد بالشخص الذي سيذكره اللهم الا ان يدرج في الواحد بالاجتماع وفيه ما فيه

(ان لم يكن له مفهوم سوى أنه لا ينقسم) أى سوى مفهوم عدم الانقسام (فالوحدة) الشخصية (وان كان) له مفهوم سوى ذلك (فالما ذو وضع) أى قابل للإشارة الحسية (وهو النقطة) (المشخصة) (أولاً) (يكون ذو وضع) (وهو المفارق) (المشخص) (وان قبل) (الواحد بالشخص) (القسمه فالما) ان ينقسم (الى أجزاء) (مقدارية) (متشابهة) (فى الحقيقة) (وهو

الأخيران أيضاً على تقدير تركيبهما من الأجزاء المحمولة انتهى وليس لك ان تحمل عبارته هنا على ذلك بان تحمل لفظة أسلاً على ان لا يكون له أجزاء مقدارية لاحقة ولا حسالانه مع عدم السباق الذهن اليه بخلاف لما سياتى

(قوله ان لم يكن له مفهوم) أى ماهية نوعية

(قوله فالوحدة الشخصية) أى فرد من افرادها وذلك لتكون داخله فى القسم أعني الواحد بالشخص وكذا الحال فى البواقي

(قوله سوى ذلك) أى عدم الانقسام فيكون عارضاً لماهية

(قوله وهو النقطة) عند نفاة الجزء وان أريد أعم من الجوهرية والعرضية يصح على رأى مثبتيه أيضاً

(قوله وهو المفارق) أعم من ان يكون واجباً أو ممكناً

(قوله الى أجزاء مقدارية) وأما ما ينقسم الى أجزاء غير مقدارية اما محمولة أو غير محمولة كالجسم

(قوله ان لم يكن له مفهوم سوى أنه لا ينقسم) ينبغي ان يعتبر عدم الانقسام الجزئى حتى يكون واحداً بالشخص كما لا يخفى فان قلت قد ذكر المصنف فيما سبق ان الوحدة معروفة عندهم بكون الشيء بحيث لا ينقسم ولا يخفى انه مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام فكيف قال هنا ان لم يكن له مفهوم سوى أنه لا ينقسم قلت كلامه هنا محمول على المسامحة والمقصود ان لم يكن له مفهوم سوى كون الشيء بحيث لا ينقسم كما وقع فى بعض الكتب المعتبرة

(قوله وهو النقطة المشخصة) الظاهر ان المراد النقطة العرضية فهذا على مذهب نفاة الجزء فلا يضر خروجه لكن تجوز كون بعض الأمثلة الآتية على رأى المثبت ليس بحسن حينئذ واعلم ان المراد بالمفهوم فى قوله ان لم يكن له مفهوم وان كان له مفهوم هو الحقيقة لا نفس المفهوم والا ورد المنع على القول بان للنقطة مفهومها وراء عدم الانقسام دون الوحدة بناء على جواز اعتبار عدم الوضع فى مفهوم الوحدة بان يكون صفة لعدم الانقسام لا للشيء والا لم يعرض الوحدة الا للجدرات واما اذا أريد الحقيقة فلا يرد المنع اذ الظاهر ان الوحدة ليس فيها حقيقة وراء عدم الانقسام وأما كونه غيرذى وضع فامر طرأ لحقيقتها وكيف لا والسلب ثابت للشيء بالقياس الى معنى ليس هو له وما هو ذاتى لا يكون كذلك واعلم ان الواجب تعالى داخله فى المفارق اذ المفارق على التوجيه المذكور ماله حقيقة وراء عدم الانقسام مع كونه غيرذى وضع لا ان عدم الانقسام داخله فى مفهومه كما ظن

(قوله الى أجزاء مقدارية) قيد الأجزاء بالمقدارية ليتضح تمثيله للتقسيم الى الأجزاء المتشابهة بالله

الواحد بالاتصال) فان كان قبوله القسمة الى تلك الاجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصي القابل للقسمة الوهمية على رأى من أثبت المقادير وان كان قبوله لذاته فهو الجسم البسيط (كالماء الواحد) بالشخص المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل اما حقيقة على رأى نفاة الجزء واما حساً على رأى مثبتيه بل نقول هو ما يحل فيه المقدار كالصورة الجسمية والمهيولى

المركب من المهيولى والصورة فليس له اسم معين في الاصطلاح فلذلك ترك ذكره والمقصود هنا ذكر الاقسام التي لها أسماء مخصوصة عندهم والا فالاقسام الغير المذكورة كثيرة كالمجموع المركب من أمرين لا اجتماع بينهما أصلاً وكالمشتركين في جزء غير محمول أو في ذاتي لا يكون تمام ماهية لاحدهما أو جلياً له أو عرضاً عاماً لا آخر أو فصولاً لاحدهما وخاصة لا آخر أو جلياً له أو عرضاً عاماً لا ذفى عارض غير محمول لا يكون من قبيل اللبنة

(قوله واما حساً الخ) عزم الواحد بالاتصال لان مثبتى الجزء أيضاً يطلقون على الماء الواحد بالاتصال (قوله بل نقول الخ) أى ليس ما يكون قبوله لذاته مختلفاً بالجسم البسيط بل أعم من ذلك

مع اشتباهه على أجزاء الوجود المتخالفة في الحقيقة اعني المهيولى والصورة وفيه إشارة الى ان المراد بالاجزاء في قوله فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء أصلاً هو الاجزاء المقدارية أيضاً فعني أصلاً ان لا يقبل القسمة الى تلك الاجزاء لاحقاً ولا حقيقة فلا يدح في شموله للنقطة والوحدة والمفارق الشخصيات تركيباً من الاجزاء المحمولة أعني المجلس والفعل ولا كون الشخص جزءاً للأشخاص على تقدير القول بهذه التركيبين لكن تفسيره الواحد الحقيقي فيما سياتى بما لا يقبل الانقسام لا بحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غير هابنايه اللهم الا ان يقال الواحد الحقيقي يطلق على معنيين ويؤيده ما سيذكره هناك وبقي فيه شئ آخر وهو ان تقييد الاجزاء بالمقدارية يخل بالقياس الى الواحد بالاجتماع فان مثل وحدة العشرة الجزئية ليست وحدة اتصالية بل اجتماعية على ما قبله مع انها غير منقسمة الى أجزاء مقدارية غير متشابهة اللهم الا ان يقال هي منقسمة اليها نظراً الى ظاهرها اقسامها الى الاربعة والستة مثلاً وان كانت غير منقسمة باعتبار الوحدات وهذا الانقسام الظاهري يكفى هنا كما كفى اتصال الماء حساً على رأى مثبتى الجزء في الوحدة الاتصالية أو يمنع كون العشرة من الواحد بالاجتماع

[قوله القابل للقسمة الوهمية] بمعنى فرض شئ غير شئ واحترز بها عن القسمة الأفكاكية فان المقدار قابل للاولى بذاته قبولاً حقيقياً دون الثانية لانتفاها بطريقتها عليه

(قوله بل نقول هو ما يحل فيه المقدار الخ) هذا اضراب عن قوله فهو الجسم البسيط وقيل وجه الاضراب انه ينبغي ان يعتبر في الواحد بالاتصال الانقسام الى الاجزاء المقدارية للمتشابهة فقط لثلاث داخل الاقسام فلا يصح التمثيل بالجسم البسيط على رأى الفلاسفة لانه كما ينقسم اليها ينقسم الى الاجزاء المتخالفة وهي المهيولى والصورة وفيه نظر لان قيد فقط انما اعتبر بالقياس الى الاجزاء المقدارية الغير المتشابهة فلا

كما أورده المصنف في تحرير المسئلة أن أحد المذاهب هو أن الماهيات كلها مجعولة اما البسيطة فلأنها ممكنة والممكن محتاج لذاته الى فاعل واما المركبة فكذلك أيضاً ولأن أجزاءها البسيطة مجعولة (والجواب أن الجمول هو الوجود الخاص) أى هويته (لاماهية الوجود) فلا يلزم من ارتفاع المجعولة عن الماهيات بأسرها ارتفاع المجعولة رأساً واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر * المذهب (الثالث) الماهية (المركبة مجعولة بخلاف) الماهية (البسيطة لان شرط المجعولة الامكان) وذلك لان المجعولة فرع الاحتياج الى المؤثر

(قوله والممكن محتاج لذاته الى فاعل) فيه أن اللازم أن يكون البسيط لذاته محتاجاً الى فاعل والمدعي أن يكون في ذاته محتاجاً الى فاعل لان النزاع في أن الماهيات هل هي في نفسها محتاجة الى فاعل أم لا فيجوز أن تكون لذاته لالتبره محتاجاً الى فاعل في الوجود ولا يكون محتاجاً في ذاته الى شيء لعل المصنف لاجل كون الاستدلال المشهور ظاهر البطلان تركه واستدل بما هو المذكور في الكتاب (قوله أو لان أجزاءها النخ) ولا نعى بكون الشيء مجعولاً الا تعلق الجمله به سواء كان باعتبار ذاته أو باعتبار أجزائه

(قوله والجواب النخ) خاضله منع الملازمة المدلول عليها بقوله لان كل ما فرض مجعولاً فهو ماهية لجواز أن تكون هوية أى ماهية شخصية لاماهية كلية وفيه أن النزاع في أن الماهية بمعنى مابه الشيء هو كلياً أو جزئياً مجعولة أولاً لاني للماهية الكلية وأما على ما ذكرنا من التقرير فحاصل الجواب منع الشرطية بناء على أن الجمول هوية الوجود لاماهية الوجود الصادقة عليه فضلاً عن مطلق الماهية ولا يلزم من صدق شيء على شيء أن يكون مجعولاً والا يلزم أن تكون السلوب والعدمات الصادقة عليه مجعولة (قوله أي هويته) أى المراد بالوجود الخاص أشخاصه لامفهومه الكلي (قوله الماهية المركبة مجعولة) لثلا يلزم نقي المجعولة بالكلية ولظهوره لم يتعرض له

فيتم التقريب ويناسب الجواب أيضاً وفيه نظر اذ المقدّر حينئذ ان ليس بعض الماهيات مجعولة لان قبض الايجاب الكلي الذي ادعي هو السلب الجزئي وما ذكره انما يتم لو كان المقدّر السلب الكلي اللهم الا ان يبقى الكلام على ان بعض الماهيات اذا لم تكن مجعولة كان الجميع كذلك اذ لا فرق بين ماهية وماهية بعد كونها خاصة ممكنة تأمل

(قوله هو الوجود الخاص الخ) قيل يلزم ان تكون الماهية أيضاً مجعولة لان جملة وجود العام ضروري في ضمن الخاص والجواب ان المجعولة هو الاحتياج ولا يلزم من الاحتياج الخاص الاحتياج العام وقد يجنب بان البحث في الماهية من حيث هي هي لاني الماهية المخلوطة كما سيعلم من التحرير

بعد القسمة) الانفكاكية (واحد بالنوع) فان الماء الواحد اذا جرى كان هناك ما أن متعديان في الحقيقة النوعية (وواحد بالموضوع) أي بالحل (عند من يقول بالمادة) فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شأنها ان يتصل بعضها ببعض وتحل في مادة واحدة بخلاف أشخاص الناس اذ ليس من شأنها الاتصال والاتحاد واما عند من يقول بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع دون الموضوع والتعقيق ان الواحد بالاتصال الحقيقي انما يتصور على القول بنقي الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى يحصل منها مركب كان ذلك المركب واحداً بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الاجزاء متشابهة أو متخالفة (وأنه) أي الواحد بالاتصال (يقال لمقدارين يتلازمان عند حد مشترك بينهما كالخطين المحيطين بزاوية (و) يقال أيضاً (لجسمين يلزم من حركة كل منهما (حركة الآخر) وهي على أنواع وأولها بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبيعياً

(قوله واحد بالنوع) لان أجزاءه لما كانت متشابهة أي متفقة في الحقيقة كان كل واحد منها بعد

القسمة فردله

(قوله واحد بالموضوع) لانه لا بد للاتصال الواحد الذي هو قبل القسمة والاتصالين الحاصلين بعد القسمة من محل قبلها لئلا يكون التفريق أعباءاً بالكلية وأما قوله فان تلك الاجزاء التي فلا معنى له اذ ليس عند نقاة الجزء شأن الاجزاء اتصال بعضها ببعض بل زوال اتصالين وحدوث اتصال ولا حلول تلك الاجزاء في مادة بل حلول الاتصال اللهم الا أن يأول ويقال المراد من اتصال بعض الاجزاء ببعض حدوث اتصال واحد وضمير كل راجع الى الاتصال لاني الاجزاء وكذا قوله بخلاف أشخاص الناس لا معنى له لان المقصود بيان مخالفة الواحد بالاجتماع للواحد بالاتصال في وحدة المادة وأشخاص الناس واحد بالاجتماع الا أن لا يعتبر في الواحد بالاجتماع الاتصال الحسي

(قوله ما كان الالتحام فيه طبيعياً) أي خلقياً على اختلاف مراتبهم ما كان الالتحام فيه صنعياً كاجزاء السلسلة على اختلاف مراتبها

(قوله من شأنها ان يتصل الخ) في هذا التقرير نوع قصور لان قوله فان تلك الاجزاء الخ بيان لكون أجزاء الواحد بالاتصال بعد القسمة واحدة بالحل وهذا لا يظهر من القول بان من شأن تلك الاجزاء الاتصال والحلول في مادة واحدة بل المتبادر منه ان تكون مستعدة للحلول فيها كما أنها مستعدة للاتصال ولو قرئ تحت بالرفع عطفاً على مجموع من شأنها ان يتصل لاعلى مدخول ان فقط لا يدفع عدم الملازمة سوى شائبة اللغوية في التعرض لاستعداد الاتصال الا ان قوله في خلافه اذ ليس من شأنها الاتصال والاتحاد يأتي عنه نوع اياه والاولى ان يقال فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة متخذة حالة في

كالفاصل وهذا القسم شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية (واما الواحد لبالشخص) فقد عرفت أنه واحد من جهة وكثير من جهة أخرى (جهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة) أي غير خارجة عنها وحينئذ (فاما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع) كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوعي وافراده واحدة بالنوع (أو جزؤها فان كان) ذلك الجزء (تمام المشترك) بين تلك الكثرة وغيرها (فهو الواحد بالجنس) اما قريبا كالحيوان بالنسبة الى افراده واما بعيدا على اختلاف مراتبه كالجسم التام والجسم والجوهر بالقياس الى افرادها (والا) وان لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك (فالواحد بالفصل) كالناطق مقيدا الى افراده (واما عارض) أي تكون جهة الوحدة أمرا عارضا للكثرة أي محمولا عليها خارجا عن ماهيتها (وهو الواحد بالعرض) وذلك (اما) واحد (بالموضوع) ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة (كما يقال الضاحك والكاتب واحد في الانسانية) فان الانسان عارض

(قوله شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية) لعدم تداخل أطراف أجزائه بخلاف القسم الاول وأقوي من الوحدة الاجتماعية للتلازم في الحركة

(قوله واما الواحد لبالشخص) قد ظهر من تعريفه السابق أن الواحد لبالشخص هو المفهوم الكلي وهو واحد من حيث هو وكثير من حيث الصدق جهة الوحدة هو نفس المفهوم اذا اعتبر من حيث هو أي مع قطع النظر عن الصدق
(قوله أي غير خارجة عنها) ليشمل تمام الماهية
(قوله كالانسان) مثال لتام الماهية

[قوله فيقال الانسان واحد نوعي الخ] اشارة الى أن الضمير في قوله وهو الواحد بالنوع راجع الى الكثير لا الى تمام ماهيتها من حيث صدقه على الكثرة وقس على ذلك فيما سيأتي فالاصطلاح على أن يقال لجهة الوحدة واحد نوعي أي واحد من الانواع والكثير الذي هو جهة وحدته واحد بالنوع أي وحدته باعتباره كما فصله في شرح حكمة العين

(قوله أي محمول) عليها سواء كان بالطبع أولا ليشمل القسمين

مادة واحدة لان المادة واحدة عند القائل بها سواء كانت الاجزاء متصلة أولا هذا ثم في قوله أو تحل في مادة واحدة نوع مساحية لان الحال فيها هو الصورة لا تلك الاجزاء المركبة من الهيولى والصورة فليتهم (قوله بين تلك الكثرة وغيرها) ينبغي ان يراد بالكثرة بعض أفراد الجنس لا مجموعها والا لم

يبقى للغير معنى

يلحق الماهية من حيث هي (هي أي (مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية) وعن وجودها الذهني أيضاً اذ لا مدخل في ذلك اللحق لخصوصية شيء من الوجودين بل لمطلق الوجود

ثم ان أريد بعروضها الماهية انها كافية في عروضها بعد الوجود كانت هذه الاقسام لاوازم واليه تشير عبارة المصنف حيث فرق بين عوارض الماهية وبين عوارض الوجود بأنه لو فرض اخلو عنها لم تكن الماهية تلك الماهية بخلاف عوارض الوجود وسيصرح به الشارح قدس سره أيضاً فيما بعد بقوله لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي هي الخ وان أريد به انها تعرض الماهية ولولمداخية أمر آخر كان كل واحد من الاقسام الثلاثة متقهما الى اللازم والمفارق وهو ظاهر لجواز أن يكون العروض في الوجود الخارجي والذهني أو كليهما مشروطاً بأمر منفك عن الماهية وقوله فأيها وجدت الخ لا يقتضي انحصار عوارض الماهية في اللازمة على ما فهم لان شمول الامكنة لا يقتضي شمول الازمنة واعلم أن الحصر بين الاقسام الثلاثة عتلى لان العروض لا يمكن بدون وجود العروض فلما أن يكون في الوجود الخارجي فقط أو في الذهني فقط أو فيهما واحتمال قسم آخر كأن يكون العروض باعتبار الوجودين معا أو كأن يكون العروض باعتبار خصوصية كل منهما لا باعتبار مطلق وهم ملشأ غدم التدبر والالتفات الى ما يورمه ظاهر العبارة

(قوله أي مع قطع النظر الخ) المقصود من التفسير دفع ما يرد من انه قد مر أن الماهية من حيث هي هي ليست الا الماهية فكيف يمكن لحق شيء لها وحاصله انه ليس المراد بالماهية من حيث هي هي الماهية مع قطع النظر عما عداها حتى عن هذه الحينية بل الماهية مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية ولما كان هذا التقدير كافياً في الدفع اكتفى المصنف عليه وأحال قطع النظر عن الوجود الذهني على المقابلة وزاده الشارح قدس سره تصريحاً بما علم من المقابلة

(قوله بل لمطلق الوجود) أي بل المدخل في ذلك لمطلق الوجود أي وجود كان كما يدل عليه قول

(قوله بل لمطلق الوجود) أي بل المدخل له ويؤيده ما قبل اقتضاء الماهية لشيء وانصافها به من غير نظر الى الوجود غير معقول فانه من المعلوم بالضرورة ان ما لا يثبت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فليس معنى لازم الماهية انها متصفة به سواء وجدت باحد الوجودين أولاً بل معنى انها ايما وجدت كانت متصفة به اذ ليس لاحد الوجودين مدخل في الاقتضاء بل المتقضى الماهية باعتبار مطلق وجودها قيل وفيه بحث لان مامع العلة لا يجب ان يكون له دخل في العملية فان ما يساوي العلة لا ينفك عنها ولا يدخل له في العملية الا يرى ان الصورة المشخصة علة لتشخص الهولي مع كون الهولي علة لتشخص الصورة ثم الاقتضاء مقدم بالذات على الاتصاف فلا يلزم من عدم انفكاك الماهية للمتصفة بلوازمها عن الوجود المدخلة في العلة والاتضاء اللهم الا ان يقال لو لم يكن للوجود دخل في الاقتضاء لصح الاتصاف مع قطع النظر عن الوجود لان هذا الاتصاف حينئذ مقتضى الذات وانت خبير بان الاقتضاء أمر ثبوتي فلا تصاف به يقتضى أحد الوجودين وبه يتم الكلام فتأمل

بأمر ذاتي أولى من الواحد بأمر عرضي وهو أولى من الواحد بالنسبة ثم الواحد الشخصي ان لم يقبل انقساماً أصلاً لا بحسب الأجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة كانت أو غير محمولة وهو المسمى بالواحد الحقيقي أولى مما يقبل الانقسام بوجه ما والوحدة التي من أقسام الواحد الحقيقي أولى من غيرها والواحد بالاتصال أولى من الواحد بالاجتماع وإذا كانت مقولة

[قوله والوحدة التي من أقسام الخ] لأنه لا يمكن تصور انفكاك الوحدة عنها فالتصور والتصور فيها كلاهما بخلاف بخلاف التسمين الباقيين أعني التمتعة والمفارقة فإنه يمكن تصور انفكاك الوحدة عنهما وإن كان التصور محالاً وما قاله الشارح قدس سره في حواشي شرح التجريد من كون الواجب تعالى الذي هو فرد من المفارقة لعدم قبوله القسمة إلى الأجزاء أصلاً أولى بالوحدة من الوحدة الشخصية فبني على كون الشخص جزءاً منها كما صرح به فيها فلا تدافع بين الكلامين ولا احتياج إلى تكلف بارد بأن يحمل الواحد الحقيقي في قوله وهو المسمى بالواحد الحقيقي على معنى مالا يقبل الانقسام إلى الأجزاء أصلاً وفي قوله من أقسام الواحد الحقيقي على معنى مالا يقبل الانقسام إلى الأجزاء المقدارية وإن يصرف قوله أصلاً فيها تقدم عن معناه الظاهر إلى معنى لاحقة ولا حسا

[قوله وإذا كانت مقولة الخ] لا يخفى أن اللازم مما ذكر كون الواحد مقولاً على ما تحفه بالتشكيك والمتصور كون الوحدة بالنسبة إلى أفرادها كذلك قدر الشارح قدس سره الشرطية وجعل ضمير فيكون راجعاً إلى الوحدات لكن الكلام في لزوم كون الوحدة كذلك مما تقدم ووجه اللزوم أنه لما كان الواحد باعتبار معنى الوحدة مقولاً بالتشكيك على أفرادها كان حصول الوحدة في معروضاتها مختلفة فكان بعض الأفراد الوحدة أولى بالوحدة من البعض الآخر أيضاً فتدبر

(قوله والوحدة من أقسام الواحد الحقيقي الخ) الظاهر أن المراد بالواحد الحقيقي الذي جعل الوحدة من أقسامها هو الذي مر في صدر المقصد أعني مالا ينقسم إلى الأجزاء المقدارية أصلاً لا الواحد الحقيقي المذكور بقوله وهو المسمى بالواحد الحقيقي لأن كون الوحدة من أقسام الواحد الحقيقي بهذا المعنى إنما يتم إذا لم يتركب من الأجزاء الذهنية أيضاً وهذا التوجيه يندفع ما يشوبهم من أن ما ذكره هنا مخالف لما ذكره في حواشي التجريد حيث قال ثمة ثم الواحد بالشخص إذا لم يقبل انقساماً أصلاً لا بحسب الأجزاء الكمية أي المقدارية ولا بحسب الأجزاء الحدية أي غير المقدارية سواء كانت محمولة أو غير محمولة فاتها توجد في الحد أيضاً كما مر ولا يوجب الماهية والشخص كالواجب تعالى كان أولى بالوحدة من جميع ما عداه ثم المنقسم بحسب الماهية والشخص فقط كالوحدة الشخصية أولى مما ينقسم باعتبار آخر كالنقطة والمفارقة ووجه الاندفاع أن المراد بالواحد الشخصي في قوله ثم الواحد الشخصي أن لم يقبل انقساماً الخ هو الواجب تعالى والمراد بقوله والوحدة التي من أقسام الواحد الحقيقي أولى من غيرها أنها أولى أقسام الواحد الحقيقي بالمعنى العام سوى الواجب تعالى بقرينة أنه صرح أولاً بأنه أولى من الكل فيقول إلى ما ذكره في شرح التجريد فتأمل

الوحدة على وحدات تلك الأقسام بالتشكيك (فتكون) تلك الوحدات (مختلفة بالحقيقة)
 متشاركة في هذا المارض الذي هو مفهوم الوحدة مطلقا على قياس اختلاف الوجودات الخاصة
 بالحقائق مع الاشتراك في المارض الذي هو الوجود المطلق (فلا يجب) حينئذ (اشتراكها)
 أي اشتراك الوحدات (في الحكم) فيجوز أن يبنى على ذلك ويقال (فنها ماهو وجودي)
 كالوحدة الاتصالية والاجتماعية على ماسيأتي (ومنها ماهو اعتباري) محض فلا يلزم من
 وجودية الوحدة تسلسل في الأمور للوجود لجواز الانتهاء إلى وحدة اعتبارية ولا يلزم
 من عدميتها في الجملة كونها اعتبارية على الإطلاق (ومنها ماهو زائد) على ماهية الواحد كوحدة
 الإنسان مثلا (ومنها ماهو نفس الماهية) كوحدة الوحدة فانها واحدة بذاتها لا بوحدة
 زائدة عليها (ومنها ماهو جزؤها) أي يجوز كونها جزءا منها (وكذلك سائر الأحكام)
 فيقال مثلا جاز كونها جوهرها في بعض وعرضا في بعض آخر (فتنبه له) أي لما ذكرناه
 من جواز اختلاف الوحدات في الأحكام فانه ينضمك في مواضع متعددة (المقصد السادس)
 الوحدة تتنوع (أنواعا) بحسب ما فيه (ولكل نوع) منها (اسم) يخصه بحسب الاصطلاح
 تسهلا للتعبير عنها (ففي النوع بمثالة) فاذا قيل هاتمان كان معناه انهما متفقةان في الماهية
 النوعية (وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابة وفي الكم) عددا كان أو مقدارا (مساواة
 وفي الشكل مشاكلة وفي الوضع موازاة ومحاذاة) كشخصين تساويا في الوضع بالقياس
 إلى ثالث (وفي الأطراف مطابقة) كطاسين أطبق طرف أحدهما على طرف الآخر (وفي
 النسبة مناسبة) كزبد وعمر إذا تشارك في بنوة بكر (المقصد السابع) الأثنان هما

(قوله فتكون تلك الوحدات الخ) أي يجوز أن يكون كذلك

(قوله ولا يلزم من عدميتها في الجملة) أي باعتبار بعض أفرادها كونها اعتبارية باعتبار جميع الأفراد
 بخلاف ما إذا كانت متحدة الماهية فانه لا يجوز اختلاف أفرادها بالوجود والعدم لما مر من أن كل
 ما من شأنه الوجود في الخارج لا يجوز الاتصاف به إلا بقده وجوده فيه كيلا يلزم النقص

(قوله فتكون تلك الوحدات مختلفة بالحقيقة) أي يجوز أن يكون كذلك على ما مر من الشارح في
 بحث الوجود وإنما فرع على التشكيك لانه يظهر حينئذ

(قوله جاز كونها جوهرها في بعض) أي ليس عرضية الوحدة في بعض مالم لجوهريتها في بعض
 آخر لا أن جوهريتها في بعض جاز

الغيران) أى الانبيلية تستلزم التباير هذا هو المشهور الذي ذهب اليه الجمهور فكل اثنين عندهم غيران كما أن كل غيرين اثنين اتفاقا (وقال مشايخنا) ليس كل اثنين بغيرين (بل الغيران موجودان جاز انهما كما في حيز أو عدم نخرج) بقيد الوجود (الاعدام) فانها لا توصف بالتباير عندهم بناء على أن الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف به عدمان ولا عدم ووجود وهذا أعم من قوله (اذ لا تمايز فيها) ولا بد في الغيرين من التمايز وذلك لاختصاصه بما يكون طرفاه عديمين فان قلت أليس قد مر أن الاعدام تمايزة عند المتكلمين النافين للوجود الذهني قلت أليس أجيب عن ذلك بأن التمايز بينهما انما هو بحسب مفهوماتها

[قوله أى الانبيلية تستلزم التباير] أى في الوجود سواء كانتا متبايرتين بالذات أو بالاعتبار فلا ينافى ما تقدم في مباحث الوجود من ان التباير نفس الانبيلية أو مستلزم لها فقيه اشارة الى ان قوله الانسان هما الغيران وان أقاد حصر المسند اليه في المسند أو العكس الا ان المقصود هو الاول لان الثاني لا نزاع فيه

(قوله الاعدام) أى المعدومات التي من جعلها الاعدام أيضاً لان خروج الاعدام انما هو باعتبار انها معدومة من حيث ذواتها فيشمل المعدومات كلها
(قوله فانها لا توصف الخ) دليل للاخراج المفهوم من الخروج وقس عليه الدلائل الآتية أى انما أخرجت لانها ليست من افراد المحدود

(قوله من الصفات الثبوتية) أى الموجودة كالإختلاف والتضاد
(قوله وهذا أعم) أى ما ذكرنا من دليل عدم كونه من افراد المحدود أعم مما ذكره المصنف لإفادته عدم كون المعدوم وللوجود أيضاً من افراده بخلاف ما ذكره المصنف

(قوله ولا بد في الغيرين من التمايز) اذ لا بد فيهما من الانبيلية اتفاقاً وهي لا تحقق بدون التمايز
(قوله لاختصاصه) أى القول المذكور بما يكون أى لغيرين يكون طرفاه عديمين أو معدومين وذلك لان الدليل المذكور سابقاً وهو انها أى المعدومات نقي صرف لا اشارة اليها أصلاً انما ينتهض على عدم تمايزها لا على عدم تمايز المعدوم والموجود لان الموجود ليس نقياً صرفاً وما قيل ان التميز ثبوتي كالتباير فكما لا يتصف المعدوم والوجود بالتباير لا يتصفان بالتمييز أيضاً فالدليلان متساويان فليس بشئ لان التميز اعتبارى عند المشايخ كما مر في بحث ان المعدوم ثابت أم لا

(قوله أليس قد مر الخ) بقوله والحق انه فرع الوجود الذهني الخ

(قوله فانها لا توصف بالتباير عندهم) هذا تعليل لاجراج المفهوم من الكلام لا للخروج وأما على الخروج عدم تحقق الوجود المأخوذ في التعريف بهما وكذا الكلام في قول المصنف اذ لا تمايز فيها كما لا يخفى
(قوله لاختصاصه بما يكون طرفاه عديمين) وذلك لان الوجود يمتاز عن المعدوم بالضرورة

ذون ماصدقت هي عليه ولا بد في الغيرين من التمايز بحسب ماصدقا عليه فتدبر (و) خرج به (الاحوال) أيضا (اذ لا تنبها) فلا يتصور اتصافها بالغيرية وكذا يلزم أن يخرج به انسان

(قوله فتدبر) حق يظهر لك صحته وفساده فانه ان أريد بمفهوماتها المعاني الكلية وبما صدقت عليها افرادها كان فاسدا فانه كما ان مفهوم عدم السواد متميز عن مفهوم عدم الضوء كذلك فردة وهو عدم السواد المخصوص يمتاز عن عدم الضوء المخصوص ولان مفهوماتها اذا كانت متميزة كيف تصدق على مالميس بتميز وان أريد بمفهوماتها ما حصل في العقل من حيث حصولها فيه وبما صدقت هي عليه نفس تلك المدومات مع قطع النظر عن الحصول العقلي كان صحيحا بلا شبهة لما مر من ان التمايز بينهما انما هو في العقل الا ان النافين للوجود الذهني لا يقولون ان الحصول العقلي وجود ذهني بل هو تعلق بين العالم والمعلوم ولا شك ان الغيرين لا بد من التمايز بينهما في أنفسهما مع قطع النظر عن الحصول العقلي لانهما من أقسام الوجودين في الخارج

(قوله اذ لا تنبها) أي اخراجهم الاحوال بناء على عدم القول بها لانهما ليس من افراد الغيرين كالعدمين وأما ما قيل من ان اخراج مالميس عندهم مما لا معنى له فدفع بان المراد خرج ما يقول به البعض (قوله وكذا يلزم الخ) ما مر من قوله ولا عدم ووجود كان بيانا لعدم كونهما من افراد الحدود

واعلم ان ما ذكره الشارح انما يظهر اذا جاز ان يقوم التمايز بشيء بالنسبة الى آخر من غير ان يقوم بذلك الآخر والا فلا تمايز بين الموجود والمعدوم أيضا لان المعدوم لا يتصف بالتمايز سواء قيس الى موجود أو معدوم آخر بناء على ما سبق من ان كل متميز فله وجود اما في الذهن أو في الخارج والظاهر ان التميز يقوم بكل من المتميزين اللهم الا ان يقال لو سلم عدم الامتياز بين الموجود والمعدوم أيضا لم يقدح فيما ذكره لان مراده ان قوله لا تمايز في الاعدام حكم بعدم التمايز بينهما مختص بما يكون طرفاه عدميين وان انتفى التمايز بين الموجود والمعدوم في نفس الامر أيضا فيكون الدليل قاضيا عن المدعي حتى لو ضم اليه ولا في الموجود ولا في المعدوم لصح وفيه تأمل

(قوله فتدبر) يظهر لك فساد فانه كما ان مفهوم السواد يمتاز عن مفهوم عدم الضوء مثلا كذلك ذاته وهو عدم الضوء يمتاز عن عدم السواد مثلا وان قلت بالفرق فهو بحكم كذا نقله عن الشارح والحق ان القول بتمايز المدومات بحسب ماصدقت هي عليه لا يلائم أصول المتكلمين كيف لا وقد صرح الشارح في بحث الموضوع ان انتفاء الحال وعدم تمايز المدومات محتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالي متعددة موجودة في ذاته وصرح المصنف في بحث القدرة من الالهيات بان الامتياز في المعدوم موجود عند أهل الحق ثم الدليل الدال على انتفاء تمايزها بحسب ماصدقت هي عليه دال على انتفاء تمايزها بحسب المفهوم (قوله وخرج به الاحوال اذ لا تنبها) قيل فيه سماجة اذ لا أحوال عندهم حتى يخرج وربما يجاب بان هذا الاخراج على القول بالحال كما ذهب اليه البعض ومعني لا تنبها لانحكم بثبوتها لان الثبوت عندنا مرادف للوجود فليتأمل

[قوله وكذا يلزم الخ] فيه شائبة استدراك اذ قد قال فيما مر ولا عدم ووجود والظاهر ان المراد

أحدهما موجود والآخر معدوم (و) خرج بقيد جواز الانفكاك (ملا ينفك) أي مالا يجوز انفكاكهما (كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه) أي المذكور الذي هو الصفة والجزء (لا هو ولا غيره) أي ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر وليس أيضاً غير الموصوف وغير الكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين وهو معتبر عندهم في الغيرين (و) قولهم (في حيز أو عدم ليشمل التحيز وغيره) وكان الشيخ الأشعري قد عرف الغيرين بأنهما موجودان يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر فاعترض عليه بأننا اذا فرضنا جسمين قديمين كأنهما يتغيران بالضرورة مع أنه لا يجوز عدم أحدهما مع وجود الآخر فإن

بناء على دليل الشارح قدس سره دون دليل المصنف وهذا بيان لخروجهما عن الحد فلا تكرار وإنما قال يلزم أن يخرج ولم يقل يخرج إشارة الى عدم تصريحهم بخروجها لكنه يلزم من حدهم والى استبعاده فإن القول بأن الوجوب تعالى ليس عين المعدومات ولا غيرها مما يباه العقل السليم (قوله ليشمل التحيز وغيره) أي التعميم لاجل الشمول المذكور وأما التقييد بهما فلا خارج جواز الانفكاك فيما عداها من الصفات فلا يرد أن ترك التقييد بهما كاف في الشمول والمراد بالتحيز بالذات وهو الجسم والجوهر الفرد قديماً كان أو حادثاً وغير التحيز بالذات الصفات القائمة بالموصوفات المتعددة فانه لم يجز الانفكاك بينهما في التحيز لكن يجوز في عدمه وليس المراد به المفارقة لانه لا يقولون به (قوله بانه اذا فرضنا الخ) يعني أن الجسمين الموجودين في الخارج اذا فرض قدمهما كأنهما متغيرين بالضرورة لأن الشك في قدمهما ليس شكا في غيريتهما لعدم اعتبار الحدوث في الغيرين مع أنه لا يصدق التعريف المذكور عليهما فلا يرد أن مادة النقض يجب أن تكون موجودة والجسمان القديمان ليسا بموجودين عندهم ولو كفي في النقض امكانهما في بادي الرأي يلزم النقض بالمفارقة اذا فرض وجودهما لانها غير موجودين عندهم قال شك في وجودهما شك في غيريتهما فلا تكون مادة النقض متحققة (قوله فان العدم الخ) أي طريقان العدم يتنافيان القدم لانه اما قديم أو مستند اليه بطريق الإعجاب وبكلاهما يمتنع طريقان العدم عليه

بهما معدوم وموجود لا نفس العدم والوجود وقد يقال ليس المقصود الاصل بما ذكر بيان خروجهما بل بيان عموم ذلك التعليل لتعليل المصنف لكن فيه شائبة تكلف كما لا يخفى (قوله فاعترض عليه الخ) قيل الظاهر ان المقصود من صحة عدم أحدهما مع وجود الآخر ان لا يكون بينهما ارتباط وتعلق بحيث يكون عدم أحدهما ممتنعاً مع وجود الآخر والعدم لا يتنافى ذلك فلا فساد في التعريف وفيه نظر لجواز أن يفرض أحد الجسمين القديمين علة مستلزمة للآخر (قوله فان العدم يتنافى القدم) لأن القديم اما واجب بالذات أو ممكن مستند الى الموجب بواسطة

العدم ينافي القدم فقير التعريف الى ما في الكتاب وهو المختار عند الاشاعرة قالوا دل
الشرع واللغة على أن الجزء والكل ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس له علي غير عشرة يحكم
عليك بلزوم الخمسة فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد عليه بأن المراد أما الخمسة
فقط فلا نسلم الحكم بلزومها واما مع تمام آحاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها وبأن الغير
هنا محمول على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف فانك اذا
قلت ليس في الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف
لكنك كاذبا ورد بأن المراد غيره من افراد الانسان والا لزم أن لا يكون ثوب زيد غيره
وهو باطل قطعاً ولا يخفى عليك أن استدلالهم بما ذكره يدل على أن مذهبهم هو أن

(قوله أما الخمسة فقط) أي بشرط عدم الزيادة عليها

(قوله وأما مع تمام آحاد الخ) وأما الخمسة مطلقاً فليس لها وجود الا في ضمن هذين

(قوله فذلك هو العشرة نفسها) أي من حيث التحقق فلا يرد أن الخمسة المقارنة مع الآحاد الاخر

ليست بعشرة انما هي مجموعهما

(قوله ولو كانت الصفة الخ) وكذا لو كان الجزء غير الكل لان مع زيد يده

(قوله ولا يخفى الخ) يعني انهم لم يصريحوا بالتعميم لكن يلزم من استدلالهم المذكور

شرط قديم لا يكون بينه وبين الواجب واسطة دفماً لتسلسل فيكون عنده مستلزماً لعدم الواجب وبطلان
اللازم ملزوم لبطلان الملزوم وقد يقال يجوز أن يشترط القديم المستند بأمر عديم كعدم الحادث مثلاً وعند
وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال عنه القديمة

(قوله فقير التعريف الخ) فان هذا التغيير ليس كما ينبغي لان كل جسم عنده حادث وفرض القدم
لا يكون وقد يقال يجب صدق الحد على جميع الافراد الممكنة للمحدود وان لم يجب صدقه على الممتنع
فيكون امكان الجسمين القديمين في التقبض هذا وانت خبير بان الاعتراض بالمفارقين القديمين متوجه على ما في
الكتاب أيضاً اذ كل من الجسمين القديمين والمفارقين القديمين فرض وتقدير عند المتكلمين وقد يجاب
بان تقييد الشيخ التعريف لو ورد السؤال من السائل بالجسمين كيلا يحتاج الى دفعه بان يقال هذا الفرض
غير واقع فلا يكون ذلك السؤال موجهاً فلما لم يرد السؤال من السائل بالمفارقين لم يغيره باللبسة اليه ولا
يخفى ما فيه من النصف

(قوله ورد عليه بان المراد الخ) فان قلت المراد هو الخمسة التي في ضمن العشرة وقد حكم بلزومها قطعاً
فتعين ان ليس غير العشرة قلت ان اردت لزوم الخمسة التي في ضمن العشرة فقط فلا نسلم ذلك وان
أردت لزومها مع تمام آحاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها

الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة أو مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك في
الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدي ذهب الشيخ
أبو الحسن الاشعري وعامة الاصحاب الى أن من الصفات ما هي عين الموصوف فالموجود
ومنها ما هي غيره وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه
خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه
كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على أن معنى المتغايرين
موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسية لما امتنع انفكاك
بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى أو غيرها (وأورد عليهم المضافان)
كالبوة والبنوة والعالية والمعلولة فانهما متغايران مع امتناع الانفكاك من الجانبين في العدم
اذ لا يجوز أن يعدم أحدهما ويوجد الآخر وفي الحيز أيضا اذ ليسا بمتحيزين (ولا يلزمهم

(قوله سواء كانت لازمة الخ) تعمم الصفة الى اللازمة والمفارقة غير صحيح اذ لا لزوم بين الاشياء
عندهم فالصواب قديمة كانت أو واحدة
(قوله وقيل انهم الخ) يعني بعضهم خصص لى الغيرية بالصفات القديمة بخلاف الصفات الحديثة
فانها مغايرة لموصوفاتها
(قوله قال الآمدي الخ) تأييد للقول المذكور
(قوله من الصفات [أي الموجودة
(قوله كصفات الافعال) وهي القدرة من حيث تعلتها بالافعال فانها موجودة لكونها نفس القدرة
وغير الذات لانفكاكها عنها وحدوثها من حيث التعلق فلا يرد ما قيل ان صفات الافعال اعتبارية غند
الاشعرية فلا تكون غير الذات لاشتراط الوجود فيه
(قوله من الصفات النفسية الخ) أي الثابتة بالنظر الى نفسه من غير اعتبار التعلق بشئ

(قوله وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال) فيه نظر لان الغيرية عندهم
من الصفات الثبوتية التي لا تقع صفة الا للوجودات العينية كاسم والظاهر ان صفات الافعال عند الاشاعرة
من قبيل النسب والاضافات التي لا وجود لها في الخارج
[قوله اذ ليسا بمتحيزين] لو عمم التحيز التبعي لاندفع المضافان وفي القول بانتفاء التحيز التبعي أيضا
بناء على عدميتهما اعترافا باندفاع الابراد وفيه المطلوب
(قوله ولا يلزمهم فانها غير موجودين) لكن يلزمهم اجتماع كل من الجوهرين مع الآخر وكذا
افتراقه فان الاجتماع والافتراق ههنا موجودان عندهم وقائمان بكل من المجتمعين والمفترقين مع ان

فأيهما غير موجودين) لان النسب والاضافات أمور اعتبارية لا وجود لها عندهم (لكن
يرد عليهم الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري) في العدم لاستعالة عدمه
تعالى وفي الحيز أيضا لامتناع تحيزه (لا يقال) في الجواب عن هذا الايراد يجوز انفكاك
الباري عن العالم في الوجود) بأن يوجد الباري ويعدم العالم وحينئذ فقد انفك أحدهما عن
الآخر في العدم (و) يجوز انفكاك (العالم عن الباري في الحيز) فان العالم متحيز ويستحيل
ذلك على الباري فقد انفك أحدهما عن الآخر في الحيز أيضا والحاصل أن العالم يجوز عدمه
وتحيزه ولا يجوز شي منهما على الباري فقد جاز الانفكاك بينهما من أحد الجانبين في كل
واحد من العدم والحيز مع أن جواز الانفكاك عنه في العدم فقط أو الحيز فقط كان كافيا

(قوله فأيهما غير موجودين) أي لانسل أيهما متغايران لانهما غير موجودين عندهم والوجود شرط
في الغيرية

(قوله وحينئذ فقد انفك الخ) لما كان المذكور في التعريف قيد في العدم لاني الوجود أشار الى أن
الانفكاك في العدم والانفكاك في الوجود متلازمان

(قوله والحاصل الخ) لا يخفى عليك أن الايراد المذكور مبني على أن المعتبر في الغيرية الانفكاك من
الجانبين وان خروج الصفة مع الموصوف والجزء مع الكل لاجل ذلك كما قرره سابقاً فهذا الحاصل
لا يحصل له والجواب المذكور بقوله لانا نقول الخ لا معنى له والحق أن حاصله أن الانفكاك من الجانبين
في العدم والحيز أهم من أن يكون من كليهما في العدم أو من كليهما في الحيز أو من أحد الجانبين في
العدم بأن يوجد أحدهما مع عدم الآخر كالواجب تعالى ومن جانب آخر في الحيز كالعالم وحينئذ تطابق
الجواب مع الايراد ولا يخفى الجواب المذكور بقوله لانا نقول الخ والدليل على ما قلت انه تعرض لبيان
الانفكاك من الجانبين الا انه أقام فقط في الوجود مقام في العدم دفعاً لتوهم نسبة العدم الى الباري وأما
على ما ذكره الشارح قدس سره فالتعرض لبيان انفكاك الباري عن العالم في الوجود كناية عما يلزمه من
انفكاك العالم عنه في العدم فيكون التعرض لجواز انفكاك العالم عنه تعالى في العدم والحيز معاً مجرد
الاستظهار ولعل الشارح قدس سره ارتكبه لتطبيق جواب المصنف

الاجتماعيين والاتراقيين متغايران قطعاً اللهم الا ان يعمم التحيز للتبعي فحينئذ لا بد وان يتحقق الانفكاك
بحسب التحيز

(قوله لامتناع انفكاك العالم عن الباري في العدم) الظرف قد يعتبر بالنسبة الى المنفك عنه كما في
هذا وقد يعتبر بالنسبة الى المنفك كما في قوله لا يقال يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود الخ فما
بشرهم من ان حق العبارة لامتناع انفكاك الباري عن العالم في العدم لا يلتفت اليه فتأمل

في دخولهما في الحد (لانا نقول لو كفي الانفكاك من طرف) في الاتصاف بالغيرية (لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود) أي لكان جواز انفكاك الموصوف عن صفته في الوجود بأن يوجد الموصوف وتعدم الصفة كافيًا في تغايرهما لانه جاز حينئذ انفكاك أحدهما عن الآخر في العدم وكذا الحال اذا وجد الجزء وعدم الكل فانه قد انفك الكل حينئذ عن الجزء في العدم فتكون الصفة والموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين وحيث كان الجواب السابق الذي ذكره الآمدى مردوداً بما ذكرناه (فقيل) في الجواب عن الايراد (المراد جواز الانفكاك) من الجانبين (تعقلاً) لا وجوداً (ومنهم من صرح به) فقال الفيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر (ولا يمتنع تعقل العالم) والجزم بوجوده (بدون) تعقل (الباري) والجزم بوجوده (ولذلك يحتاج) في وجود الباري بعد العلم بوجود العالم (الى الاثبات) بالبرهان وهذا الجواب انما يصح اذا عرف الفيران بأنهما موجودان يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين

(قوله لكان جواز الخ) أشار بذلك الى أن قوله لجازعة الجزء أقيم مقامه وليس بجزء لعدم لزومه للشرط المذكور والتقدير وكفي الانفكاك من طرف لكان الموصوف مع الصفة والجزء مع الكل غيرين لانه جاز انفكاك الموصوف الخ

(قوله وحيث كان الخ) أشار بهذا التقدير الى أن قوله فقيل الخ يعطوف على مجموع السؤال والجواب (قوله من الجانبين تعقلاً) والموصوف والكل وان جاز الجزم بوجودهما مع الجهل عن الصفة والجزء لكنه لا يجوز العكس بقى انه يلزم حينئذ تغاير بعض الصفات مع بعضها ولعل ذلك القائل يلتزمه فانه لانس من المشايخ في ذلك

(قوله يجوز العلم بكل منهما الخ) أي الجزم بوجود كل منهما مع عدم الجزم بوجود الآخر كما صرح به الشارح قدس سره

(قوله في وجود الباري) أي في الجزم بوجوده

(قوله وهذا الجواب الخ) يعني قوله المراد جواز الانفكاك تعقلاً صريحاً في انه محوّر للتعريف

(قوله لانا نقول لو كفي الخ) الجواب السابق للآمدى كما سيذكره الشارح فحدث جواز انفكاك الموصوف عن صفته لا يرد عليه لانه صرح بان الصفات التي حكم عليها بكونها لا عيناً ولا غيراً هي الصفات اللازمة نعم يرد حديث الجزء والكل اللهم الا ان يقال تلك الدعوى انما هي في الجزء الموصوف ولا يخفى بطلانها

(قوله فقيل في الجواب الخ) لا يرد على هذا الجواب جواز تعقل كل من الموصوف والصفة بدون

ثم يعترض بالباري والعالم فانه لا يجوز انفكاك العالم عن الباري في الوجود فيجاب بان ليس المراد جواز الانفكاك من الجانبين في الوجود بل في التعقل ولا خفاء في جواز انفكاك كل من العالم والصانع عن الآخر في التعقل واما اذا زيد في التعريف قيد في عدم أو حيز فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يقال يتعقل الباري معدوماً أو متحيزاً بدون أن يتعقل العالم كذلك الا اذا جاز كون التعقل أعم من ان يكون مطابقاً أو غيره وحينئذ يلزم كون

المذكور بحيث لا يرد عليه النقص وهو انما يصح لو لم يكن قيد في عدم أو حيز مذكوراً في التعريف فلا يرد انه يجوز ان يكون مراده اقامة قيد تعقلاً مقام في عدم أو حيز فلا يرد ما أورده الشارح قدس سره تبعاً لشارح المقاصد

(قوله اذ لا يجوز ان يقال الخ) فيه ان جواز الانفكاك في عدم تعقلاً لا يقتضي جواز تعقل كون المتفك معدوماً بل يتحقق بان يتعقل كون المتفك عنه معدوماً والمتفك موجوداً فيجوز ان يتعقل الباري موجوداً مع عدم العالم وان يتعقل العالم متحيزاً مع عدم تحيز الباري بل الانفكاك من الجانبين متحقق في الواقع وقد مر ذلك لكن حينئذ يكون قيد في حيز لادخال العالم مع الباري لا لادخال الجسمين القديمين اذ يجوز تعقل وجود كل منهما بدون تعقل وجود الآخر

صاحبه فيلزم ان يكونا غيرين لان المراد تعقل كل منهما موجوداً مع الجهل بالآخر ولا يعقل وجود الصفة مع الجهل بالموصوف لكن يرد بعض الصفات بالنسبة الي بعض كالكلام والقدرة ونحوهما فانه يجوز تعقل كل منهما مثلاً موجوداً مع الجهل بالآخر مع انها ليسا بغيرين وقد يعترض بانه يلزم مما ذكر ان لا يكون العلم بالدخان مستلزماً للعلم بالنار وهذا خلاف ما عليه الجمهور فتأمل

(قوله فلا صحة لهذا الجواب) قيل أخذه من شرح المقاصد وفيه بحث لجواز ان يكون مراد المصنف اقامة التعقل مقام قوله في عدم أو حيز بان لا يذكر أو يذكر التعقل مقامها ويقال الفيران موجودان جاز انفكاكهما تعقلاً فلا يرد ما ذكره ولك ان تقول قول المصنف المراد كذا مع قوله ومنهم من صرح به بأبي مما ذكره الباحث فتأمل

[قوله اذ لا يجوز ان يقال تعقل الباري معدوماً الخ] فيه بحث اذ حاصل قولنا يجوز الانفكاك بينهما في عدم تعقلاً انه يجوز كون كل منهما معدوماً بحسب التعقل وهو ليس بنص في انه يجوز ان يتعقل عدم كل منهما بدون عدم الآخر فلك ان تحمله على معنى انه يجوز عدم تعقل كل واحد منهما بدون تعقل الآخر ومآله الي انه يجوز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر وأما قولنا يجوز الانفكاك بينهما في حيز فهو محمول على ظاهرة المتبادر من جواز وجود كل منهما في حيز بدون الآخر فيه بحسب نفس الامر اذ لضرورة تدعو الي حمله على خلاف الظاهر فليتأمل

(قوله وحينئذ يلزم كون الصفة الخ) قد يجاب بان المراد الجواز وعدم الامتناع نظراً الي بداهة

الصفة والموصوف متباينين اذ يجوز ان يتعلل وجود كل منهما بدون وجود الآخر اما تمعلا مطابقا أو غير مطابق (واعلم ان قولهم) أى قول مشايخنا فى الصفة مع الموصوف وفى الجزء مع الكل (لاهو ولاغيره مما استبعده الجمهور) جدا (فانه أثبات للواسطة) بين النقي والاثبات اذ الغيرية تساوي نقي العينية فكل ما ليس بعين فهو غير كما ان كل ماهو غير فليس بعين (ومنهم من اعتذر) عن ذلك (بأنه نزاع لفظي) لاتعلق له بأمر معنوي وذلك أن هؤلاء خصصوا لفظ الغير بأن اصطلاحوا على ان الغيرين مايجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا فاشئ بالقياس الى آخر قد لا يكون عينا ولاغيراً واذا أجرى لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فكل شئ بالقياس الى آخر اما عين واما غير (و) لاشك أنه (لاتمتنع التسمية) بل لكل أحد أن يسمي أى معنى شاء بأى اسم أراد وهذا الاعتذار ليس بمرضى لانهم ذكروا ذلك فى الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون أمراً لفظياً محضاً متعلقاً بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه (والحق) أنه بحث معنوي (و) ان مرادهم (بما ذكروه أنه) لاهو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب

(قوله نزاع لفظي) أى راجع الى الاصطلاح كما يشير اليه آخر كلامه وحينئذ يكون قولهم قالوا دل الشرح والعرف واللغة بياناً لمناسبة الاصطلاح للامور الثلاثة
(قوله لاتعلق له بأمر معنوي) اذ كل منهما يسلم مدعى الآخر أشار بهذا الى ان معنوي بمعنى تعلته بمعنى اللفظ
(قوله انه بحث معنوي) أى متعلق بأمر معنوي بحيث ينشئ كل واحد دعوى الآخر على ما سيبيح بيانه وأما على ماحله الشارح قدس سره نظراً الى ظاهر العبارة فلا يصلح محلاً للنزاع اذ لا بد فى الحل من التغاير من وجه والاتحاد من وجه اتفاقاً
(قوله وان مرادهم الخ) لوجه كلامه على ما ذهب اليه المحققون من الاشاعة والصوفية من ان

العقل كما يشير اليه قوله ولذا يحتاج الى الاثبات بالبرهان وتحقق الصفة بدون الموصوف يدهى البطلان
(قوله والحق انه بحث معنوي) لان النزاع فى كون الصفات هل لها هوية مغايرة لهوية الموصوف ام لا نزاع معنوي بلا شك فلا عبرة لما قيل تقرير المراد يؤيد كون النزاع لفظياً لان التفتين لا يرجعان الى شئ واحد والخصم قائل بالمغايرة بحسب المفهوم قطعاً ومنكر للمغايرة بحسب الوجود فى الخارج والهوية الخارجية بمعنى ان هناك ذاتاً وحقيقة واحدة وهى هويته الشخصية بلا تعدد فيها حقيقة غير عنها تارة بالعلم باعتبار ترتيب ماهو اثر لصفة العلم وتارة بالقدرة وكذلك وعلى هذا حال سائر الصفات كما حققه المحقق

المهوية) ومعناه انهما متغايران مفهوماً متحدان هوية (كما يجب ان يكون) الحال كذلك (في الحل) على ما صرح في تحقيق معناه (ولما لم يكونوا) أى المشايخ (قائلين بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون التغاير) بين الصفة والموصوف وبين الجزء والكل (في الذهن والاتحاد في الخارج) كما صرح به القائلون بالوجود الذهني (نعم المعلوم) المتحقق الثبوت فيما بين الموضوع والمحمول (هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر) فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التي لا اشعار لها بالوجود الذي اختلف فيه (وهذا كلام لا غبار عليه) وفيه بحث لان كلام المشايخ في أجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد كما أوردوها في تمثيلاتهم وفي صفات هي مبادئ المحمولات كالعلم والقدرة والارادة لافي المحمولات كالعلم والقادر والمريد والظاهر أنهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين فاقدموا على ما قالوا وأيضاً لما أثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لهم كون القدم صفة لغير الله تعالى فدفعوه بذلك وأيضاً لهم ان تكون تلك الصفات

صفاته تعالى زائدة على ذاته لكن ليست موجودة قائمة كما ذهب اليه الجمهور من ان لكل منهما هوية متغايرة لهوية الآخر اذ لم يتم دليله على أمر سوي التعلق كما سيجي في بحث العلم ولذا فسر القاضي البيضاوي في تفسيره العلم بالانكشاف والقدرة بالتمكن والارادة بترجيح أحد المقدورين ويكون قوله كما يجب الخ تنظيراً لا تمثيلاً لم يرد ما أورده الشارح من أن الكلام في مبادئ الصفات الخ لم يرد عليه البحث بالجزء مع الكل لكن المصنف في توجيه قولهم صفاته لاهو ولا غيره

وذلك لان المتنازع فيه هو الثاني الثاني أعني لاهو ولا غيره وان رجع الى غير ما رجع اليه الثاني الاول ثم ان التفكير للمغايرة بالمعنى المفهوم مما ذكر هو الفلاسفة والمعتزلة كما سيذكره في الوقت الخامس لامشايخ أهل السنة ولو سلم فالجمهور قائلون بالمغايرة بذلك المعنى فيكون النزاع معنوي البتة

(قوله ولما لم يكونوا قائلين بالوجود الذهني) فيه ان القول بالتغاير في المفهوم لا يتوقف على القول بالوجود الذهني وهو ظاهر وقد أشرنا اليه في بحث ان الوجود زائد على الماهية أم لا

(قوله وفيه بحث لان كلام المشايخ الخ) وأيضاً الاتحاد هوية والاختلاف ماهية ثابت في كل صفة محمولة لازمة كانت أو مفارقة مع ان الشيخ الأشعري صرح بان المفارقة سى اغياراً على ما نقله الآمدى (قوله والظاهر أنهم فهموا الخ) هذا انما يصح على ما يقتضيه ظاهر استدلالهم من ان الصفة مطلقاً ليست غير الموصوف وأما على ما نقله الآمدى من ان صفات الافعال غير الموصوف عند الشيخ وعامة الاصحاب فلا لان جواز الانفكاك هنا من أحد الجانبين لانهما معاً

(قوله فدفعوه بذلك) ان كان المراد بهذا الدفع التنصيص عما قاله المعتزلة من ان اثبات القدماء كفر

مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحياة والارادة ويلزم
أيضاً كون الصفات حادثه واما بالاجباب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء
ففسرنا عن هذا بانها انما تكون محتاجة مستندة الى علة اذا كانت مغايرة للذات (المقصد
الثامن) (الاشنان لايتحدان) الاتحاد يطلق بطريق المجاز علي صيرورة شيء ماشيناً آخر

(قوله كون الصفات الخ) لما تقرر عندهم من ان فعل المختار لكونه مسبوقاً بالقصد والاختيار
يكون حادثاً وان خالف فيه الآمدى

(قوله تعالى موجباً بالذات) فلا يكون الاجباب نقصاناً فجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوماته
ودعوى ان اجباب الصفات كمال واجباب غيرها نقص مشكلة

(قوله ففسرنا عن هذا الخ) لا ينبغي أن التستر بنا في جعلها من الاعتقادات والذي عندي أن ما وقع
من الشيخ الاشعري هو أن صفاته تعالى ليست غير الذات لان الغيرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما
والباقي من الحقائق المشايخ توجبها اكلامه ومقصوده أن صفاته تعالى ليست متأخرة عن وجوده لكونها
مقتضى ذاته كوجوده فلا تكون ذاته تعالى فاعلة لها لان الفاعل يجب تقدمه بالوجود بالذات فلا تكون
ذاته تعالى بالقياس اليها موجباً ولا مختاراً فلا يلزم شيء من المحذورات كما أن ذاته تعالى ليس موجباً ولا
مختاراً بالنسبة الي وجوده عند القائلين بزيادته وكما أن الاربعة ليست بفاعلة لزوجيتها لا اجباباً ولا اختياراً
بل الزوجية بمحمولة بجعلها

(قوله بطريق المجاز) فان الشيء الاول لما كان باقياً في حالة الاستحالة والتركيب اما بجزئه أو بنفسه
فكانه اتحاد بالشيء الثاني

(قوله شيئاً آخر) ذاتاً وصفة

فلا حاجة اليه فان الكثرة اثبات ذوات قدماء لاذات وصفة كما ضرر بل الكثرة اثبات تعدد الواجب هذا
وقد قل عن الشارح ان الظاهر ان ما ذكره يدفع قدم غير الله تعالى لا تعدد القدماء وتكثره لان الذات
مع الصفة والصفات بعضها مع بعض وان لم تكن متغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعاً اذ التعدد انما
يقابل الوحدة

(قوله مستندة الى الذات الخ) وكونها واجبة لذاتها بين الاستحالة ولذا لم يذكره

(قوله ويلزم أيضاً كون الصفات حادثه) انما لم يقل ويلزم أيضاً كونها حادثه لثلاثتهم رجوع
الضمير الي الاربعة المذكورة فان الحدوث لازم في الصفات كلها على هذا التقدير وان كان لزوم التسلسل
في الاربعة لافي الكلام والسمع والبصر نعم لو ثبت التكوين يلزم التسلسل فيه أيضاً واعلم ان لزوم
حدوث الصفات حينئذ بناء على ماهو المشهور وأما على ما ذكره الآمدى من جواز قدم أثر المختار فلا
نعم يلزم في الاربعة تقدم الشيء على نفسه أو التسلسل فليتامل

(قوله ففسرنا عن هذا الخ) الظاهر ان التستر عن هذا يحصل بالقول بان علة الاحتياج مطلقاً الحدوث

بطريق الاستحالة أعني التغير والانتقال دفنياً كان أو تدريجياً كما يقال صار الماء هواءً والاسود أبيض في الاول زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن هيولاه وانضم الى تلك الهيولى الصورة النوعية التي للهواء فحصل حقيقة أخرى هي حقيقة الهواء وفي الثاني زال صفة السواد عن الموصوف بها واتصف بصفة أخرى هي البياض ويطلق أيضاً بطريق المجاز على صيرورة شيء شيئاً آخر بطريق التركيب وهو أن ينضم شيء الى شيء ثان فيحصل منهما شيء ثالث كما يقال صار التراب طينا والخشب سريراً والاتحاد بهذين المعنيين لا شك في جوازه بل في وقوعه أيضاً وأما المفهوم الحقيقي للاتحاد فهو أن يصير شيء بعينه شيئاً آخر ومعنى قولنا بعينه أنه صار شيئاً آخر من غير أن يزول عنه شيء أو ينضم اليه شيء وإنما كان هذا مفهوماً حقيقياً لانه المتبادر من الاتحاد عند الإطلاق وإنما يتصور هذا المعنى الحقيقي على وجهين الاول أن يكون هناك شيئان كزيد وعمره مثلاً فيتحدان بأن يصير زيد عمرّاً أو بالمعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شيء واحد كان حاصله قبله والثاني أن يكون هناك شيء واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصاً آخر غيره حينئذ يكون قبل الاتحاد أمر واحد وبعده أمر آخر لم يكن حاصله قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقي باطل بالضرورة واليه أشار بقوله (هذا) أي عدم اتحاد الاثنين (حكم ضروري) يحكم به بديهية العقل بعد تجريد الطرفين على ما ينبغي

(قوله أعني التغير الخ) أي ليس المراد المعنى المصطلح أعني التغير التدريجي في الكيف بل المعنى اللغوي وهو التغير مطلقاً

(قوله من غير أن يزول عنه شيء أو ينضم اليه) كلمة أو للتعميم أي لا يكون فيه شيء من الزوال والانضمام فالاتحاد الحقيقي مبين للاتحاد المجازي فاقبل انه أعم من المعنى الاول المجازي وهم (قوله لانه المتبادر الخ) لكأنه في معنى الاتحاد والتبادر علامة الحقيقة مالم يصرف عنه صارف فلا يرد أن المتبادر من انظر الوجود عند الإطلاق الوجود الخارجي مع أنه ليس حقيقة فيه بل في المطلق

وان لم كلا وجهي التستر لزوم تعدد الواجب

(قوله هذا حكم ضروري) فان قلت قد سبق مهاباً ان دعوى الضرورة في محل النزاع غير منسوجة قلت هذه البسطة ليست بما نازع فيها من يعا به من العقلاء بل هي مسألة متفق عليها لم قد يتوهم فيها

(فان الاختلاف) والتغاير (بين الماهيتين و) بين (الموتيتين) وكذا بين الماهية والهووية (اختلاف) وتغاير (بالذات فلا يعقل زواله) يعني أن التغاير بين كل اثنين فرضاً مقتضى ذاتهما فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم للماهيات (وهذا) الحكم مع وضوحه في نفسه (ربما يزداد توضيحه) تنبيه (فيقال ان عدم الهويتان) بعد الاتحاد وحدث أمر غيرهما (فلا اتحاد) بينهما (بل) هما قد عدما (وحدث) هناك (أمر ثالث) غيرهما (وان عدم أحدهما) فقط (فلا) اتحاد أيضاً (اذ لا يتحد المعدوم بالموجود) بديهية والا كان موجوداً ومعدوماً معاً (وان وجداً) أي بقيا موجودين بعد الاتحاد (فهما) بعده (اثنان) متغايران (كما كانا) كذلك قبله فلا اتحاد أيضاً (والفرض) من هذا الكلام (هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير المراد) على الوجه الذي هو مناط الحكم (وظن بعض الناس أنهم

(قوله فان الاختلاف الخ) هذا تنبيه على نفس الحكم لاستدلال على بداهته كما لا يخفى (قوله يعني أن التغاير الخ) أشار بهذه العناية الى أن قوله بالذات ليس في مقابلة الاعتبار وان المراد بقوله لا يعقل التعقل المطابق للواقع الذي ماله الامكان (قوله مع وضوحه في نفسه) أشار به الى أن زيادة التوضيح بالنظر الى كونه واضحاً في نفسه لا بالنسبة الى التوضيح الحاصل من قوله فان الاختلاف لان التلبيه المذكور من القوم متقدم على ما ذكره المصنف بقوله فان الاختلاف الخ (قوله فيقال الخ) هذا التنبيه جار في وجهي الاتحاد كما يظهر في التدبر ونص عليه الشارح قدس سره في خواصه شرح التجريد (قوله أي بقيا موجودين الخ) فسره ليصح مقابله بقوله ان عدما بعد الاتحاد (قوله فلا اتحاد أيضاً) إبقاء الاثنية كما كانت

خلاف من الصوفية لكن هذا التوهم مضمحل عند التأمل في أحوالهم واقوالهم وانما كلامهم رمز الى اسرار سبحانه وبحمول على التأويل قال الشيخ الحق اوحده الذين الكرماني * تواولسوى ولبك اكرجهدكنى * جاني برسي كزتونوى برخيزد *

[قوله فان الاختلاف بين الماهيتين الخ] فيه انه ان كان استدلالاً فنفس المتنازع وان كان تنبيهاً فليس أوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتياً متمم الزوال دون اتحاد الاثنين (قوله فيقال ان عدم الهويتان الخ) الظاهر ان هذا التنبيه مخصوص بأول معنى الاتحاد الحقيقي والتنبيه على الباقي يعلم بالمقايسة

[قوله أي بقيا موجودين] وجه التفسير بهذا انهما موجودان قبل الاتحاد

حاولوا) بهذا الكلام (الاستدلال) على مطلوب نظري (فيمنع امتناع الاتحاد على تقدير
بقائهما) موجودين (وانما يكونان اثنين لو لم يتحدا) أي لا نسلم أنهما لو كانا بعد الاتحاد
موجودين لكانا اثنين لا واحداً وانما يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما موجوداً متحداً
بالموجود الآخر وهو ممنوع (المقصد التاسع) الاثنان عند أهل الحق (من المتكلمين
ثلاثة أقسام) لانهما ان اشتركا في الصفات النفسية فالمثلان والافان امتنع لذاتيهما
اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان والافالمثلان (أحدهما المثلان
وهما الموجودان المشتركان في) جميع (الصفات النفسية) والمراد بالصفات النفسية

(قوله فيمنع) عطف على ظن والتعبير بصيغة المضارع لكونه مستقبلاً بالقياس الى الظن وان كان
الظاهر صيغة الماضي بالنظر الى زمان التكلم

(قوله الاثنان الخ) لا يخفى أن حصر الاثنين في الاقسام الثلاثة غير صحيح لاخذ قيد الوجود فيها فالامور
الاعتبارية خارجة عنهما ولاخذ قيد المعنى في الضدين فالجواهر الغير المتأثلة خارجة عنهما وعن المتخالفين لامتناع
اجتماعهما في محل واحد اذ لا عمل لها وكذا الواجب مع الممكن وبما ذكرنا ظهر ان وجه الحصر الذي
ذكره الشارح قدس سره غير صحيح لورود النع على قوله فالضدان وقوله والافالمثلان فالوجه ان
يقال المقصود ان الاثنين يوجد في الاقسام الثلاثة وما ذكره الشارح قدس سره بيان لطريق خصوصها
وان أردت الحصر فلا بد من تخصيص الاثنين بالامراض ومن القول بان القسم الاول أهم من المقسم
لان المتلبن قد يكونان من الجواهر

(قوله عند أهل الحق) خلافاً للفلاسفة فأنهما عندهم أربعة أقسام ولبعض المتكلمين فأنهما عنده
قسمان كما سيأتي

(قوله مالا يحتاج في وصف الشيء) أي توصيفه به الى تعقل أمر خارج عن نفس ذلك الشيء بان

(قوله فيمنع امتناع الاتحاد) فائدة الاختيار على الماضي الذي يستدعيه السوق استحضار الصورة الغريبة
(قوله لو لم يكن كل منهما موجوداً متحداً بالموجود الآخر) فان قيل هما اما موجودان بأحد
الوجودين الاولين فقط فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر أو بهما معاً فيكونان اثنين أو بغيرهما فيكون
فناء لهما وحدوث نكاح يجاب بهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صاروا واحداً
لا يقال يلزم ان يكون واحد بعينه حالاً في محلين لانه يقال انما يلزم ذلك لو لم يتحداً ذاتهما بان كان هناك
ذاتان وجداً بوجود واحد وليس كذلك بله المفروض أنهما قد اتحداً ذاتاً ووجوداً

(قوله ثلثة أقسام) انحصار الاثنين في الثلثة مبني على ان لا تعدد بين المعدومين ولا بين معدوم
وموجود اذ لو ثبت التعدد بينهما لكانا اثنين مع عدم اندراجهما في شيء من الاقسام الثلاثة لان كلا من
الثلثة موجودان على تفسيره اللهم الا ان يقال التعدد لا يستلزم الاثنية وفيه بعد لا يخفى ولكن لا مشاحة
(قوله في جميع الصفات النفسية) قيل ثبوت الثمانية على هذا التقدير يتوقف على تحقق الاشتراك في

ملا يحتاج في وصف الشيء به الى تمقل أمر زائد عليه كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية للانسان وتقابلها الصفات المعنوية التي تحتاج في الوصف بها الى تمقل أمر زائد على ذات الموصوف كالتحيز والحدوث وبعبارة أخرى الصفة النفسية هي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها والمعنوية ما تدل على معنى زائد على الذات وقال بعضهم بناء على الحال وكونها زائدة

يكون منتزعا من نفسه أو من جزئه كالحيوانية للانسان فالأمر لا تكون منتزعا من نفس الشيء صفة معنوية سواء كانت موجودة كالتحيز أو معدومة كالحدوث وبما حررنا لك اندفع التحيز الذي عرض لبعض الناظرين حيث قال لا ينبغي ان الظاهر من هذه العبارة ان تكون الصفة النفسية مالا تكون زائدة على ذات الموصوف وحيث يتوجه ان مفهوم لفظ الحقيقة والشيئية والوجود كلها زائدة على ذات الانسان وان أريد انها مالا تكون مفتقرة الى ملاحظة أمر خارج مفاير للموصوف أي مالا يكون اضافيا بشكل التماثل لانه اضافي وان أريد انه لا يعلل بغير الذات فيشكل بالوجود وان أريد انه لا يكون مفايرا للذات في الخارج يتناول سائر الاعتبارات

[قوله كالتحيز] فان التوصيف به يحتاج الى ملاحظة الحيز والحدوث فانه يحتاج الى ملاحظة العدم وليس شيء منهما منتزعا من نفس الانسان مثلا
[قوله تدل على الذات] أي نفسه دلالة اللازم على الملزوم
(قوله دون معنى زائد) أي خارج عنها أشار الى ان ما يدل على جزء الذات داخل في الصفة النفسية
(قوله وكونها زائدة على الذات) فلا يكون منتزعا من نفس الذات فتحتاج في الوصف به الى

جميع الصفات النفسية ومن جعلتها التماثل على ما صرح به بعيد هذا فيتوقف التماثل على نفسه وأجيب
بأنه بتخصيص الصفات بغير التماثل وأخرى بان التماثل يتوقف على التماثل لا باعتبار انه تماثل بل باعتبار انه من الصفات النفسية فيختلف العنوان ويدفع الدور
(قوله مالا يحتاج وصف الشيء به الى تمقل أمر زائد) قيل أي غير هذه الصفة وقيل الكلام مبنى على ان الوصف عين الماهية وهو الاظهر

(قوله والوجود) فان قلت وصف الممكن بالوجود يحتاج الى تمقل الفاعل الموجد قلت ممنوع نعم وجوده في نفس الامر من الفاعل لكن لا يتوقف في التعلل

[قوله كالتحيز والحدوث] فان الاول زائد على ذات الجوهر لانه باعتبار الجسمية وتعلله والثاني زائد على ذات الحادث لانه باعتبار العدم السابق وتعلله واعلم ان عند الحدوث صفة معنوية مخالفة لما في ابدار الافكار حيث صرح في بحث المتخالفين في موضعين بان الحدوث من الصفات النفسية

(قوله بناء على الحال وكونها زائدة على الذات) من الاحوال ما يصح خلو للموصوف عنها كمالية زيد مثلا لكن الاحوال التي جعلوها من الصفات النفسية على هذا التفسير هي الاحوال اللازمة كما

على الذات مع كونها من صفات النفس الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها
والمعنوية ما يقابلها (ويلزمها) أي يلزم المشاركة في الصفات النفسية (المشاركة فيما يجب
ويمكن ويمتنع ولذلك قد يعرف به) فيقال المثلان هما الوجودان اللذان يشارك كل منهما
الآخر فيما يجب له ويمكن ويمتنع (وقد يقال) بعبارة أخرى المثلان (ما يسد أحدهما
مسد الآخر) في الأحكام الواجبة والجائزة بالمتنعة جميعا (ولأن الصفة النفسية)

ملاحظة أمر سوي الذات فلا يصدق التعريف عليها

(قوله مع كونها من صفات النفس) أما إذا كانت معللة بالصفات الحقيقية فهي داخلية في الصفة المعنوية
(قوله ما لا يصح) أي يكون تصور ارتفاعها عن الموصوف باطلا غير مطابق للصحة في مقابلة
البطلان لا بمعنى الجواز فلا يرد أن توهم ارتفاع كل صفة عن موصوفها يمكن إنما المحال ارتفاع المتوهم
(قوله فيما يجب ويمكن ويمتنع) أي بالنظر إلى ذاتهما فلا يرد أن الصفات منحصرة في الأقسام الثلاثة
فيلزم منه اشتراك المثلين في جميع الصفات فيرتفع التعدد عنهما .

(قوله في الأحكام الواجبة إلخ) أي بالنظر إلى ذاتهما وتلازم التعريفات الثلاثة ظاهر بعد التأمل
(قوله ولأن الصفة النفسية إلخ) علة لقوله فالتماثل أمر ذاتي إلخ والجملة عطف على قوله وهما
الموجودان وأصل الكلام - فالتماثل - أمر ذاتي لأن الصفة النفسية إلا أنه لما قدم الدليل وصار الفاء مجرد
ترتيب للدلول على الدليل زاد الواو العاطفة .

سيشير إليه الشارح عن قريب

[قوله ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها) أي ارتفاعها المتوهم فلا يتناقض ما سبق من إمكان
توهم ارتفاع اللازم عن الملزوم ولك أن تقول الصحة هنا مقابل البطلان والمعنى ما لا يبطل توهم ارتفاعها
أي لا يكون ذلك التوهم على طبق الواقع

(قوله فيما يجب ويمكن ويمتنع) لعل المراد فيما يجب ويمكن ويمتنع بحسب الماهية والالجاز أن يستند
بعض هذه الأمور إلى الشخص المخصوص فتأمل

(قوله ولأن الصفة النفسية) المتبادر من السياق أنه تعليل لكون التماثل من الصفات النفسية ولذا
غير الشارح أسلوب المصنف وقدر الخبر لقوله فالتماثل وجعل قوله لأنه أمر ذاتي تعليلا لتفريع كون
التماثل من الصفات النفسية على كونها ما يعود إلى نفس الذات لكن تفريع قوله فهو صفة نفسية على كون
التماثل غير مملك بأمر زائد على الذات إنما يظهر في الجملة على تقدير أن يراد بالأمر الزائد في تعريف
الصفة النفسية غير تلك الصفة إذ لو بنى الكلام على أن الوصف عين الماهية لم يلزم من تعليل التماثل
بنفس الذات لا بغيرها كونه نفس الذات بل لم يصح فلا يلزم كونه صفة نفسية فتأمل

كما عرفت (ما يعود الى نفس الذات لا الى معنى زائد) على الذات (فالتماثل) من الصفات النفسية لانه (أمر ذاتي ليس لمعنى زائد) يعني ان التماثل بين الذات لانفسها وليس معللا بأمر زائد عليها فهو صفة نفسية عندنا (واما عند مثبتي الاحوال منا كالفاضي ففيه) أي في كون التماثل من الصفات النفسية المفسرة على رأيه بالاحوال اللازمة التي يمتنع توهم ارتفاعها عن الذات (تردد اذ قال تارة انه) أي التماثل (زائد) على الصفات النفسية (ويخلو) موصوفه (عنه بتقدير عدم خلق الغير) فلا يكون من الصفات والاحوال اللازمة (و) قال (أخرى) التماثل (غير زائد) على الصفات النفسية بل هو منها (ويكنى) في اتصاف الشيء بالتماثل (تقدير الغير) فيكون الشيء حال انفراده عن غيره في الوجود متصفا بالتماثل غير خال عنه فيكون من الاحوال اللازمة للذات ثم ايدكون تقدير الغير كافيا في الاتصاف بالتماثل بقوله (فان صفات الاجناس) ومن جملتها التماثل (لا تماثل بالغير) أي بأمر موجود مغاير لملها (اتفاقا) فلا يكون التماثل موقوفا على وجود الغير تحقيقا واما تقديره فلا يضر (ثم من الناس من ينفي التماثل لان الشيثين ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز فلا انشئية) فضلا عن التماثل (أو اختلافا من وجه) من الوجوه (فلا تماثل) فلا تكون اقسام الانسين عنده ثلاثة (والجواب منع) الشرطية (الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية) مع الاشتراك في جميع صفات النفس (قالت المعتزلة) أي أكثرهم للثلاث (هما المشتركان في

(قوله ما يعود الى نفس الذات الخ) أي يكون منتزعا من نفسها من غير مداخلية أسرار عنها
(قوله من الصفات النفسية الخ) قدر الخبر وجعل ما هو الخبر في المتن تعليلا له اشارة الى أن في المتن اختصارا بأقامة سبب الخبر مقامه
(قوله بالاحوال اللازمة) أي بالصفات اللازمة ليتناول الاحوال وغيرها أو يقال بمحصر الصفات النفسية عنده في الاحوال
(قوله فان صفات الاجناس) هي أخص من النسبة لأنها لا بد أن تكون مشتركة بخلاف النفسية كالانسانية والوجود
(قوله في أخص وصف النفس) أي في وصف لأخص منه

(قوله المفسرة على رأيه بالاحوال اللازمة) قيل ليس المراد بالاحوال المعنى المصطلح بل الصفات وقيل لاصفة نفس عند القائل بالحال الاحوال
(قوله قالت المعتزلة) قيل المراد بأخص وصف النفس وصف لأخص منه لا انه أخص من جميع

أخص وصف النفس فان أرادوا انهما مشتركان في الأخص دون الاعم (فعال) لامتناع تحقق الأخص بدون تحقق الاعم (والا) أى وان لم يريدوا ذلك بل أرادوا الاشتراك في الأخص والاعم جميعا (فذا ذكرناه) في التعريف من الجمع المحلى باللام (أصرح) فيما هو المراد من الاشتراك في الكل واهم ان يقولوا الاشتراك في الاعم وان كان لازما لكنه خارج عن مفهوم التماثل اذ مداره على الاشتراك في الأخص (مع أنه يلزمهم تعليل التماثل وهو حكم واحد بطل مختلف) لان التماثل يقع صفة للسوادين كما يقع صفة للبياضين فاذا كان التماثل هو الاشتراك في أخص وصف النفس كان تماثل السوادين مطلقا بأخص وصفهما أعني السوادية وتماثل البياضين مطلقا بأخص وصفهما أعني البياضية ولا شك ان السوادية والبياضية مختلفان وقد علل بهما التماثل الذى هو حكم واحد وهذا الاعتراض مشترك الالتزام

(قوله ولم أن يقولوا الخ) يعنى أن قيد الأخص ليس احترازا بل لتحقيق ماهية التماثل (قوله مع أنه يلزمهم الخ) يعنى أن المعتزلة لا يجوزون تعليل الحكم الواحد بالتنوع متمكسين بشبهة هي أنه لو جاز ذلك جاز تعليل العالمية بالعلم تارة وبالقدرة أخرى مع ظهور بطلانه فيلزمهم على هذا التعريف تعليل القائل الذى هو حكم واحد بالتنوع بعلل مختلفة كما بينه الشارح قدس سره (قوله وهذا الاعتراض مشترك الالتزام) أى بين المعتزلة وأصحابنا القائلون بالحال وأما أصحابنا النافون لها فيجوزون التعليل المذكور فلا اعتراض عليهم

أوصاف النفس لتحقق التماثل بين افراد نوع من المركبات مع ان فصلها يساوى نوعها ولا يتحدج فيها ذكر كون الكل عندهم متساوية في الحقيقة لان الكلام في الإنسانية والناطقة سواء عدوا نوما وفصلا أم لا فليستدبر

(قوله بطل مختلف) قيل لم أن يقولوا بعد تسليم وحدة التماثلين ان العلة أخصية الوصف واختلاف الأنواع لا يضر كلشى تقتضيه الحيوانية اسانا كان أو فرسا ورد بان علة التماثل هو الاشتراك فيما صدق عليه أنه أخص وصف النفس لافى مفهومه ولا شك ان ماصدق عليه أخص وصف النفس في البياضين هو البياضية وفي السوادين هو السوادية وانهما متخالفان حقيقة فتأمل

[قوله مشترك الالتزام] قبل هذا نقض اجمالى والتعصبل فيه ان يقال ان أريد تعليل حكم واحد شخصى فلا لزم الملازمة وان أريد تعليل حكم واحد نوعي فلا لزم بطلان التالى والحق ان هذا التفصيل لا يرد لان الكلام الزامى وأكثر المعتزلة وان جوزوا تعليل الواحد بالتنوع بعلل متحدة به لكنهم لا يجوزون تعليله بعلل مختلفة بالتنوع مستدلين عليه بأنه لو جاز ذلك لجاز ان يكون حكم العالمية معللة بالعلم تارة وبالقدرة أخرى مع ظهور بطلانه فيرد الالتزام عليهم وكذا على القائلين بالحال من

فان الاخص اذا كان مختلفا كان مجموع صفات النفس بين السوادين مخالفا لمجموعها في البياض فيكون التماثل الممثل بالمجموع معطلا بمال مختلفة والقائلون بالحال من الاشاعة لا يجوزونه أيضاً (وأيضاً فالتماثل للمثلين اما واجب فلا يعمل) التماثل حينئذ (على رأيهم) اذ من قواعدهم ان الصفة الواجبة بمنع تعليلها ومن ثمة قالوا لما كان عالمية الله تعالى واجبة لذاته امتنع أن تكون معلة بالملم فلا يجوز تعريفه بالاشترك في اخص صفات النفس لانتضائه ان يكون التماثل معطلا بالاخص كما مر (أولاً) يكون واجبا للمثلين (فيجوز) حينئذ (كون السوادين مختلفين تارة وغير مختلفين أخرى) بان يثبت لهما التماثل فيكونان متماثلين ويؤول عنهما فيكونان مختلفين وبطلانه ظاهر (وقال التجار) من المعتزلة المثلاث (هما المشتركان في صفة اثبات وليس أحدهما بالثاني) قيد الصفة بالثبوتية لان الاشتراك في الصفات السلبية لا يوجب التماثل (ويلزمه السواد والبياض) فانهما مشتركان في صفات ثبوتية كالعرضية واللونية والحدوث (و) يلزمه أيضاً (مماثلة الرب للمربوب) اذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية

(قوله اما واجب) أي واجب الحصول لموصوفه عند حصول الموصوف

الاصحاب فاتهم كالمعتزلة في التجويز والاحالة على الاصحاب مطلقاً وقيل بل الكلام برهاني لان الواحد بالذات لا يعمل بعلمين سواء كان شخصياً أولاً فان مطلق التماثل طبيعة جلية مخصوصة فلا يجوز ان يعمل تحصلها بعمل كثيرة كما ذكره الشارح في تعريفات عليه الفصل وفيه ان الممثل بالمختلفات ههنا هو افراد التماثل لا طبيعته ولا نزاع عندنا في جواز مثله

(قوله فيكون التماثل الممثل بالمجموع الخ) لا ينبغي ان من جملة صفة النفس التماثل فلا بد ان يراد مجموع ماعده فان قلت تعليل التماثل بمجموع صفات النفس يناقض ظاهر ماسبق من انه لا نفس الذوات قلت مراده من كونه لا نفس الذوات انه ليس معطلا بأمر زائد عليها كما صرح به هناك والصفات النسبية ليست زائدة عليها فلا تناقض

(قوله اما واجب فلا يعمل) قيل تعليل الواجب بذات الموصوف جائز عندهم كالجوهرية بذات الجوهر والحال تعليله بصفة طارئة فهذا الاعتراض انما يرد عليهم اذا قالوا بزيادة ذلك الاخص وجوابه المنع فان الظاهر ان الجواب عندهم لا يعمل أصلاً يدل على ذلك كلامهم في المقصد العاشر من مرصد العلة والمعلول

(قوله ويلزمه أيضاً مماثلة الرب) فيه نظر لجواز ان يريد بقوله وليس أحدهما بالثاني وليس أحدهما بسبب الثاني فلا يلزم مماثلة الرب للمربوب نعم لو لم يحمل عليه لم يلزم الاستثناء عنه كما ظن لجواز ان يحمل على ان ليس أحدهما ثانياً ليخرج الفصل مع النوع والجلس لان أحد هذه الثلاثة هو الآخر

كالعالية والقادرة فان تلك لعله أراد ان المشتركين في صفة وجودية متماثلان لا مطلقا بل في تلك الصفة وحينئذ يلزمه أن السواد والبياض متماثلان في اللونية مثلا قلت فيلزم أن يكون الباربي مماثلا للمخلوقين في بعض الاشياء مع أنه لم يجوز كونه تعالى مماثلا للحوادث أصلا (وثانيها) أي ثاني الاقسام الثلاثة (الضدان وهما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد (من جهة) واحدة (فمعنيان) أي أولنا معنيان (يخرج العدم والوجود) فانهما ليسا معنيين أي عريضين (و) يخرج (الاعدام) لانها ليست من قبيل المعنى الذي يرادف العرض (و) يخرج (الجوهر) لذلك (و) يخرج (الجوهر والعرض) وهو ظاهر أيضا (و) يخرج

(قوله مع أنه لم يجوز كونه الخ) على صيغة المجهول كما يدل عليه قوله فيلزم لقوله تعالى ليس كمثله شيء وفيه أن لقي الماثلة عنه تعالى اما باعتبار أنه لا اشتراك بينه تعالى وبين الممكنات الا في اللفظ واما باعتبار أن المراد الاتحاد في الماهية وهذا لا ينافي كونه مماثلا لها في بعض العوارض وأما عدم الإطلاق فلرعاية التأدب ودفع التوهم واعلم أن هذا السؤال والجواب بعد ملاحظة ما سيأتي من قول المصنف وعليه يحمل قول التجار تكرار الآن يقال أنه أورده الشارح قدس سره هنا لبعده العهد

(قوله يستحيل لذاتيهما) أي يكون ملشا امتناع الاجتماع ذاتيهما وان كان بواسطة لازمة للذات ولا ينافي ما سبق من أن التقابل بالذات إنما هو بين الايجاب والسلب وفيما عداها بواسطة ولا يرد أنه كيف يدخل عند المعتزلة في هذا التعريف بترك اشتراط اتحاد المحل العلم القائم بجزء من القلب والجهل القائم بجزء مع أن امتناع اجتماعهما بواسطة الحكمين اللازمين لهما

(قوله فانهما ليسا معنيين) كلاهما أو أحدهما وان استحالة اجتماعهما في محل واحد فالخروج بالنسبة الى باقي القيود أو المراد به عدم الدخول وكذا الحال في قوله الاعدام

(قوله ويخرج الاعدام) أي المعدومات التي من جملتها الاعدام فانه لانضاد بينهما ولا بينها وبين الموجودات وان وجد استحالة الاجتماع في بعض الصور وأخر ذكر الاعدام على خلاف قوله والجواهر لأن ذكر العدم والوجود بعده يستلزم التكرار

(قوله ويخرج الجوهر) لاستحالة اجتماعهما في محل واحد اذ لا محل لهما

اذ يحمل عليه اللهم الا ان يقال المراد الموجودان ولا وجود الا للاشخاص وقيل المراد ليس أحدهما قائما بالثاني ليخرج الصفة مع الموصوف

(قوله وهما معنيان يستحيل لذاتيهما الخ) انما قال معنيان ولم يقل موجودان كما قال في التسمين الأخيرين لئلا يتوهم تناوله بحسب الظاهر للجوهر واختاره على عرصات ليشعر بترادفهما وأراد بالاستحالة لذاتيهما ان يكون ملشا استحالة هو الذات لا المتعلق ولا استلزام أحدهما ما يستلزم سلب الآخر فلا ينافي ما سيذكره من أن التقابل الذاتي إنما هو بين السلب والايجاب فقط

(قوله والاعدام) الأولى تقديم بيان خروجها على بيان خروج العدم والوجود ليفيد

(القديم والحادث) فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يسمى عرضاً فهذه الامور لا تضاد في شيء منها (و) قولنا (يتمتع اجتماعهما) يخرج (نحو السواد والحلاوة) فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما (و) قولنا (لذايهما) يخرج (العلم بالحركة والسكون مما) فان هذين العلمين وان امتنع اجتماعهما لكن ليس ذلك لذايهما بل لاستلزامهما المعلومين اللذين يتمتع اجتماعهما لذايهما فلا تضاد بين العلمين بل بين معلوميهما (و) كذا يخرج (الحركة الاختيارية مع المعجز) فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذايهما بل لان الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة للمعجز لكونهما متنافيين بالذات (و) قولنا (من جهة) يخرج (نحو الصفر والكبر والقرب والبعد) من الامور الاضافية هذا هو الظاهر من عبارة الكتاب بناء على أن قوله ومن جهة نحو الصفر عطف على قوله فمعنيان يخرج المدم والوجود وفيه بحث لان الصفر وأخواته من الامور الاضافية والاضافة ليست موجودة عند المتكلمين فتكون خارجة عن التعريف بقوله معنيان وأيضا هذا القيد أعني من جهة واحدة وقع في حيز معنى النفي وهو

(قوله فان القديم القائم بغيره) وكذا القديم بذاته وان استحال اجتماعه مع الحادث في محل اذ لا محل له الا انه لظهوره لم يتعرض له

(قوله لا يسمى عرضاً) أي عند المتكلمين لانه قسم الممكن الذي هو ما سوى الله تعالى ولذا حكوا بمحدوثة (قوله العلم بالحركة والسكون) أي العلم بأن هذا الشيء متحرك والعلم بأن هذا الشيء ساكن في آن واحد وأما تصور حركته وسكونه معاً فممكن ولذا يصح الحكم باستحالها والعلم عند الجمهور صفة حقيقية تعدد بحسب التعلقات فلا يرد ما قيل ان العلم تعلق بين العالم والمعلوم فيكون خارجاً بقيد معنيان (قوله بل لاستلزامها الخ) بناء على ان المطابقة معتبرة في العلم عندهم فلو اجتمع العلمان في شخص واحد لزم اجتماع المعلومين أعني كون شخص واحد متحركاً وساكناً في آن واحد فتدبر فانه ممازَل فيه الاقدام بناء على الخلط بين الاصطلاحين في العلم

[قوله هذا هو الظاهر] أي تقدير يخرج هو الظاهر

(قوله وقع في حيز معنى النفي) أشار بزيادة لفظ معنى الى ان النفي انما يفيد العموم اذا كان معناه متوجهاً اليه ولا يكفي مجرد الوقوع في حيز النفي لجواز كونه قيداً للنفي فيفيد التخصيص والى ان النفي أهم من أن يكون صريحاً أو ضمناً كما فيها نحن فيه

(قوله لا يسمى عرضاً) واما الامراض القديمة القائمة بالمجردات أو بالافلاك فلم تثبت عندنا (قوله يخرج العلم بالحركة والسكون) أي العلم بحركة شيء وسكون ذلك الشيء بعينه فان هذين العلمين يتمتع اجتماعهما لكن بواسطة متعلقهما

قيد للمعنى لحقه أن يفيد تعميم الحد وادخال شيء فيه لا تخصيصه وإخراج شيء عنه فذلك قال بعضهم هذا احتراز عن خروج هذه الامور ويرد عليه أنها أمور اعتبارية فكيف تجعل متضادة وأيضا هذا القيد انما يدخل في الحد ما خرج بقوله يستحيل اجتماعهما لا ما خرج بقوله مميان كما لا يخفى على ذي مسكة وأيضا الفاء في قوله (فلا يوجب العقل) دالة على أنه بيان لسبب إخراج هذه الامور عن الحد أي انما أخرجناها لان العقل لا يوجب

(قوله لحقه أن يفيد الخ) لتوجه النفي الى القيد فيجوز ان يكون انتفاؤه بانتفاء الاصل وان يكون بانتفاء القيد واذا قبل قبض الأخص أعم من قبض أعم وانما قال حقه لانه قد يكون لنفي التقييد لفظ ولذا قال أهل البيان ان كل كلام فيه قيد يكون المقصود بالنفي والاثبات ذلك القيد ولعل الاول في المقام البرهاني والثاني في المقام الخطابي

(قوله وإخراج شيء عنه) وكيف يمكن الإخراج به والحال ان الصغر والكبر والقرب والبعد يستحيل اجتماعهما من جهة واحدة

(قوله احتراز عن خروج الخ) فيقدر هنا يدخل بمعونة القرينة العقلية وان كان السياق تقتضي تقدير يخرج

(قوله أنها أمور) يعني أنها ليست من المراد المحذور وكيف يمكن ادخالها في الحد والقول بان دخولها على تقدير وجودها تكلف

(قوله وأيضا) يعني يلزم إخراج المخرج

(قوله انما يدخل الخ) لان التعميم انما حصل فيه

(قوله لحقه ان يفيد تعميم الحد) لانه اذا كان قيدا للمعنى يكون النفي واجبا اليه فينفيه وانتفاء القيد يوجب الاطلاق والتعميم وأما قوله لذاتيهما فليس قيدا للمعنى اعني الاجتماع بل قيدا للنفي اعني الاستحالة فلذا يفيد تخصيص الحد وإخراج شيء عنه وان شئت فقل الاجتماع في محله أعم من الاجتماع فيه من جهة واحدة فاستحالة الاجتماع في محل من جهة واحدة أعم من استحالة الاجتماع فيه ضرورة ان قبض الأخص أعم

(قوله ويرد عليه أنها أمور اعتبارية الخ) وقد يتعسف ويقال يجوز ان يكون التقييد تقييدا على التنزل وتقدير كون الإضافات امراضا كما ذهب اليه الفلاسفة والاحتراز على التنزل واقع في تعريفات القوم كما ينقله الشارح في تعريف الحكماء للجسم الطبيعي بالجوهر القابل للابعاد المتقاطعة على زوايا قوائم من ان قيد التقاطع على زوايا قوائم احتراز عن السطح الجوهري الذي يقول به المعتزلة غاية الامر ان الاحتراز هنا عن الخروج وثمة عن الدخول واعلم ان كلامه هنا صريح في ان الضدين لا بد ان يكونا موجودين في الخارج وهذا لا يصح على رأي جمهور المتكلمين لان الجهل المركب والعلم عندهم ضدان

(تضاداً في الأمور الاعتبارية) كهذه الأمور (وكالحسن والتقيح والحل والحرمة) في الأفعال فانها صفات اعتبارية واجمة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينها لان المتضادين لا بد أن يكونا معنيين موجودين ثم ان ذلك البعض قد تكاثف فجعل قوله فلا يوجب كلاماً مستأنفاً فقال اذا عرفت تعريف المتضادين فاعلم أن كل ما لا يرجع الى

(قوله كهذه الأمور وكالحسن والتقيح الخ) يعنى ان قوله كالحسن والتقيح الخ مثال للامور الاعتبارية لا أن المعطوف عليه وحرف العطف مقدر في الكلام اذ لا وجه له وفيه تنبيه على انه ليس معناه كما لا يوجب العقل الحسن والتقيح والحل والحرمة عندنا اذ لا جامع بين التضاد وبين الحسن والتقيح حتى يقاس عدم ايجابه على عدم ايجابها

(قوله واجمة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته) وليس الموافقة والمخالفة الأمرين يعتبرهما العقل بعد ملاحظة الشرع أو العقل والاتصاف بها في الخارج بل في الضمير فقط (قوله فلا تضاد بينها) أى بين هذه الصفات الاعتبارية

(قوله لان المتضادين لا بد أن يكونا معنيين) أى أمرين قائمين بالغير في الخارج ليصح القول باجماعهما فيه بخلاف ما اذا كانا أمرين يكون الاتصاف بهما باعتبار العقل فانه يكون استعالة الاجتماع بينهما في لا اعتقاد وحكم العقل وبما حورنا لك ظهر اندفاع أمرين أحدهما أن قوله لان المتضادين الخ في قوة قولنا المتضادين لا يكونان اعتباريين فقيسه مصادرة. والثاني أن عدم الإيجاب العقل للتضاد بين الأمور الاعتبارية مع قطع النظر عن اعتبار الوجود في المتضادين غير ظاهر وبعد اعتبار الوجود لا دخل للعقل في عدم الإيجاب

(قوله كلاماً مستأنفاً) أي ليس تعليلاً للخارج المذكور بل كلام مستقل متفرع على تعريف المتضادين فتقدم الشرط والجزاء لبيان المعنى للصحة الكلام

(قوله كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة) أى ما لا يكون الاتصاف به كالاتصاف بالصفات الموجودة بل بمجرد اعتبار العقل سواء كان موجوداً فيه أولاً ولذا لم يقل ما لا يكون من الصفات الموجودة كالصغر والكبر فانهما عبارتان عن قلة الأجزاء وكثرتها في الخارج والقرب والبعد فانهما عبارتان عن كون الجوهر في الحيز بالقياس الى كون جوهر آخر فيه فاندفع ما نقله عن الشارح قدس سره انه يرد عليه الصغر والكبر والقرب والبعد فانها اضافات قطعاً وقد صرح بمراد التضاد فيها على ما زعمه نعم يرد عليه ما سبق من انها خرجت بقوله معنيين فكيف يدخلها الا أن يراد بالمعنى ما يقوم بالثنى في الخارج سواء كان موجوداً أولاً

مع اتها عبارتان عندهم عن التعلق الذي من قبيل الإضافات الغير الوجودية على رأيهم كما سيأتي في مباحث العلم فتأمل

الصفات الموجودة كالإضافات والاعتبارات فإن العقل لا يوجب تضاداً فيه ومن جعلها الأحكام لأن التعلق بأفعال المكلفين مأخوذ في حقيقتها فتكون اعتبارية وكذا الأفعال بمعنى التأثيرات فإن مقولة الفعل لا وجود لها وستعرف أن قيد من جهة واحدة مذكور في تعريف المتقابلين احترازاً عن خروج المتضامين فله هناك فائدة ظاهرة بخلافه وهنا فالأولى حذفه هنا (وأما اتحاد المحل) الذي لا بد من اشتراطه في المتضادين ضرورة جواز

(قوله فإن العقل لا يوجب تضاداً فيه) إذا حصل لها في المحل حتى يتصور استحالة الاجتماع فيه

(قوله الأحكام) أي الأحكام الشرعية الخمسة

(قوله لأن التعلق الخ) يعني أن الخطاب المتعلق بفعل المكلف وإن كان أزلياً لكن لا يطلق عليه الحكم إلا من حيث تعلقه بالفعل والتعلق أمر يعتبره العقل بعد ملاحظة الخطاب والفعل وليس قائماً بالفعل لحصوله قبل وجوده فلا تنصف الأحكام بالتضاد وإن كانت متصفة باستحالة الاجتماع في اعتبار العقل (قوله وكذا الأفعال بمعنى التأثيرات) لا بمعنى الآثار فإنه ليس في الخارج إلا المؤثر والأثر والتأثير أمر انتزاعي ينصف به المؤثر في العقل ولا تضاد بين الأفعال أيضاً هذا ما عتدى في حل هذا الكلام والله أعلم بالمرام

(قوله وستعرف الخ) معطوف على قوله ثم إن ذلك البعض فهو من كلام الشارح قدس سره

(قوله فائدة ظاهرة) وهي إدخال المتضامين

(قوله كالإضافات والاعتبارات فإن العقل الخ) نقله عن الشارح أنه يرد عليه نحو القرب والبعد والصغر والكبر قائماً إضافات قطعاً فقد ضرحوا بجران التضاد فيها على زعمه

(قوله بخلافه هنا فالأولى حذفه) اعترض عليه بأن الصواب ذكر ذلك القيد إذ له فائدة ظاهرة هنا أيضاً وهو الاحتراز عن خروج الاجتماع والافتراق قائماً بوجودان عند المتكلمين وضدان. وقد يجتمعان في محل واحد كاجتماع زيد مع حبيبه وافتراقه عن رقيه لكن لأمن جهة واحدة وسبائي إن شاء الله تعالى أن الاجتماع قائم عندهم بكل من المجتمعين لا بالجموع وكذا الافتراق والجواب أن التضاد لا يكون إلا بين الأنواع الأخيرة المتدرجة تحت جنس واحد كما سيصرح به وسيجيء في مباحث الأكواف أن الاجتماع والافتراق ليسا نوعين من مطلق الكون بل التمايز بينهما بأمور اعتبارية خارجية عن ماهياتهما بل لا يتعدد كون فيما ذكر من التصوير فإن فيه كوناً واحداً عرض له أنه اجتماع بالنسبة إلى الخبيب وافتراق بالنسبة إلى الرقيب كما يشير إليه في ثالث مقاصد الأكواف نعم يمكن أن يكون القيد المذكور احترازاً عن خروج العلم والجهل المركب أيضاً قائماً ضدان عندنا كما سبأني مع اتها. يجتمعان في محل واحد وهو النفس لكن من جهتين فالاعتقاد على ما هو به بالنسبة إلى قيام زيد ولا على ما هو به بالنسبة إلى كتابته مثلاً

اجتماعهما في زمان واحد في محلين (فلم يشترطه المعتزلة فانهم قالوا العلم بالشيء) كالسواد مثلاً (اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام الجهل) بذلك الشيء (بجزء آخر) من القلب (والا اتصف الجملة بهما) أي ان لم يكن بينهما تضاد وقام العلم بجزء والجهل بجزء آخر اتصف جملة القلب بكونها عالمة بذلك الشيء وجاهلة به معاً (اذ الصفات) التابعة للحياة (كالعلم والجهل والقدرة وغيرها) (اذا قامت بجزء) من شيء (ثبت حكمها) كالعالمية والجاهلية والقادرية (للجملة) أي لمجموع (ذلك الشيء) عندهم بل زادوا عليه) أي على عدم اشتراط اتحاد المحل (فلم يشترطوا) في التضاد (المحل اذ قالوا ارادة الله تضاد كراهيته وهما) صفتان له (حادثتان لا في محل) أي ليستا في ذاته لامتناع قيام الحوادث به ولا في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما

(قوله قالوا ولي حذفه هنا) لعدم ظهور الفائدة ولذا لم يقله فالصواب وما قيل ان فائدته ادخال الاجتماع والافتراق فانهما موجودان عند المتكلمين يتمتع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة لامن جهتين اذ يجوز أن يكون لجسم واحد اجتماع بالنسبة الى جسم وافتراق بالنسبة الى آخر فدفوع بأن الكون الموجود أمر شخصي يعرض له اعتباران فالوجود في الخارج لا تعدد فيه وان اعتبر مع الاضافة فهو أمر اعتباري لا وجود له وكذا ما قيل ان فائدته ادخال السواد والبياض اللذين في البقلة والخططين اللذين في السطح لان الاجتماع في الصورتين ليس من جهة واحدة بل من جهتين لاشتغاف الاجتماع في المحل الواحد في الصورة الاولى وكون الخططين والسطح والنقطة من الامور الاعتبارية عند المتكلمين (قوله فلم يشترط المعتزلة) وقالوا الضدان معنيان يستحيل اجتماعهما لذاتيهما في الجملة سواء كان في محل واحد أو في محلين

(قوله قالوا الخ) يعني أن هذا العلم والجهل من حيث قيامهما بمحلين فلا يكون اتحاد المحل شرطاً فلا يرد أنه اذا كان قيامهما بمحلين مستحيلًا كان قيامهما بمحل واحد مستحيلًا بطريق الاولى فمما داخلان وان اعتبر اتحاد المحل والمراد الجهل المركب فان الجهل البسيط عديم وهذا عند المعتزلة القائلين بتضاد العلم والجهل المركب اذا كانا متعلقين بشيء واحد لا عند من يقول بتماثلهما (قوله بجزء من القلب) هذا على ما ذهب اليه الملبون من أن محل العلم القلب كما يدل عليه ظاهر الآيات وانه مركب من أجزاء لا تجزي فلا تخير بخلاف المذهب (قوله بل زاد واعليه) أي بعضهم وهو أبو الهذيل ومن تبعه حيث ذهبوا الى انه تعالى يريد بارادة حادثة لا في محل

(قوله فانه يضاد قيام الجهل الخ) تضاد العلم والجهل المركب اتما هو عند بعض المعتزلة وأكثرهم على أنهم ما تماثلان كما ستعرفه ان شاء الله تعالى لم قد يطلق الضدان على المتماثلين كما سياتي في مباحث الاكوان والظاهر انه على سبيل التشبيه والمجاز

متضادان لا متناع اجتماع حكميهما في ذاته أعني كونه مريدا وكارها معا لشيء واحد وسيرد عليك أن حكم الصفة لا يمتدى عن محلها وأن المعنى أى العرض لا يقوم بنفسه (و) مع ذلك (يرد عليهم الموت والحياة فانهما ليسا بضدين عندهم مع امتناع اجتماعهما) وإذا لم يكن بينهما تضاد عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم لا يجوز أن يكون العلم القائم بجزء والجهل القائم بجزء آخر ممتنع الاجتماع لما ذكرناه ولا يكون بينهما تضاد قال صاحب القنية ان أوجب أصلكم امتناع ثبوت علم وجهل كما صورتموه فلم علمتكم ذلك بالتضاد بينهما الستم فلم يستحيل اجتماع العلم والموت مع انهما ليسا بضدين عندهم فهلا علمتكم ان العلم والجهل لا يثبتان في جزئين

(قوله وسيرد عليك) أى في آخر بحث الملة والمعلول أن حكم الصفة لا يتجاوز عن محل الصفة فالقول بأن الصفات التابعة للحياة اذا قامت بجزء يثبت حكمها للجملة باطل فالقول بالتضاد بين العلم والجهل المذكورين باطل

(قوله وان المعنى أى العرض لا يقوم الخ) أى في بحث الاعراض فالقول بالارادة الحادثة لافى محل باطل

(قوله يرد عليهم الموت والحياة) على تقدير وجودية الموت كما يذل عليه ظاهر قوله تعالى خلق الموت والحياة وحاصله انا لانسلم ان بين العلم والجهل المذكورين تضادا فان امتناع اجتماعهما لا يستلزم التضاد كما في الموت والحياة عندهم فالأيراد المذكور منع وسند وليس يتقضى على ما يوجهه قوله ويرد عليهم الموت والحياة

(قوله قال صاحب القنية الخ) لما لم يثبت أن القائل بعدم التضاد بين الحياة والموت وبأنه وجودي واحد بل انما ثبت القولان منهم فقلل القائل متعدد كما هو الظاهر اذ القول بعدم التضاد بينهما مع وجودية الموت مستبعد جداً نقل الشارح قدس سره كلام صاحب القنية وانه أورد الاعتراض بالموت والعلم (قوله مع انهما ليسا بضدين عندهم) لعدم استحالة اجتماعهما لذاتيهما لكن لا يخفى انه لا فائدة حينئذ بالتقيد بقوله عندهم

(قوله يرد عليهم الموت والحياة) اذا ثبت كون الموت وجوديا وعدم قولهم بالتضاد بينهما (قوله قال صاحب القنية الخ) قيل كأن الشارح استبعد عدم جعل الموت ضدًا للحياة على تقدير وجوديته فنقل كلام القنية اشارة الى احتمال خالف في النقل من المصنف فان كلامه في العلم والموت لافى الموت والحياة لكنه يندفع عنهم باعتبار قيد لذاتيهما في تعريف الضدين اذ ليس عدم اجتماع الموت والعلم لذاتيهما وكأن المصنف غير كلامه لذلك والحق ان ما ذكره المصنف مأخوذ من أبقار الافكار فان الاعتراض هناك بالموت والحياة

من القلب وليس المانع من ذلك تضادها (وثالثها) أى ثالث اقسام الاثنين (المتخالفان وهما غير الاولين) أى غير المثليين والضدين (فرسمه) أى رسم الثالث أن يقال المتخالفان (هما موجودان لا يشتركان في صفة النفس) أى في جميع الصفات النفسية نخرج عن الحد الثلاثين (ولا يتمتع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة) نخرج عنه الضدان (وليل) المراد بالمتخالفين (غير المثليين فيكفى) في رسمهما حينئذ أن يقال هما (موجودان لا يشتركان في صفة النفس) أى في جميعها فيخرج الثلاثان ويكون الضدان قسما من المتخالفين فتكون قسمة الاثنين ثنائية ولما كان المقصود من نفي الاشتراك المذكور في تعريف المتخالفين اخراج المثليين كان محمولا على نفي الاشتراك في جميع صفات النفس كما ذكرناه وذلك لا ينافي أن يشتركا في بعضها فلذلك أشار إليه وإلى ما يتفرع عليه فقال (ولا يضر الاشتراك) بين المتخالفين وإن كانا ضددين (في بعض صفة النفس كالوجود) فإنه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات (والقيام بالمحل) فإنه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها وكالعرضية

(قوله وليس المانع من ذلك تضادها) لان استحالة اجتماعهما ليس لذاتيهما بل لامتناع اجتماع حكميهما:

[قوله فانه صفة نفسية] أى منتزعة من نفس العرض حتى لو تصور عرض غير قائم بمحموله لا يكون عرضاً بخلاف التحيز للأجسام فانه منتزع باعتبار العجز حتى لو تصور جسم من غير حيز يكون جسماً قسماً قبل الفرق بين القيام بالمحل والتحيز بأن الاول صفة نفسية والثاني معنوية تحكم بهم.

(قوله نخرج عن الحد الثلاثين) أطلق الزم أولا على التعريف المذكور إشارة الى جواز أن يكون له ماهية ملزومة لذلك المفهوم المساوي لها والحد ثانياً بناء على أنه مفهوم اصطلاحي فظاهر أن ليس له حقيقة غيره والتعريف ثالثاً نظراً الى الاحتمالين أو لأن المراد بالمعبارات معنى واحد اذ قد تستعمل مترادفة (قوله والقيام بالمحل) فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض الخ) سيد كرفي أوائل مواقف الاعراض ان قبول الاعراض ليس بصفة نفسية للجواهر لان كون الشيء قابلاً لغيره إنما يعقله بالقياس الى الغير وعد هنا القيام بالمحل صفة نفسية للاعراض مع ان القيام بالغير أيضاً إنما يعقل بالقياس الى الغير وهو المتوهم به أعني المحل فان قلت القيام بالمحل معتبر في مفهوم العرض ولا كذلك قبول الاعراض بالنسبة الى الجوهر قلت هذا إنما يفيد اذا كان مفهوم العرض ذاتياً لما تحته اذ لو كان عارضاً له لكان الفرق بين القيام بالمحل وبين الحدوث في كون الاول صفة نفسية للاعراض والثاني صفة معنوية للحوادث بناء على الاحتياج في وصف الحادث به الى تعقل أمر زائد عليه وهو العدم السابق المعتبر في مفهومه محل تأمل على ان مفهوم العرض لو كان ذاتياً لما تحته كان مفهوم الجوهر أعني المتحيز بالذات كذلك فلم يعد التحيز للجوهر صفة

والجوهرية فانهما أيضا من صفات النفس بخلاف الحدوث والتحيز فانهما من الصفات
 المعنوية كما مر (وهل يسميان) أى هل يسمى المتخالفات المتشاركان في بعض الصفات
 النفسية أو غيرها (مثلين باعتبار ما اشتركا فيه) من الصفة النفسية أو غيرها لهم فيه (تردد)
 وخلاف (ويرجع الى مجرد الاصطلاح) لان المماثلة في ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى
 والمنازعة في اطلاق الاسم قال القاضى والقلاسى من الاشاعة لامانع من ذلك في الحوادث
 معنى ولفظا اذا لم يرد التماثل في غير ما وقع فيه الاشتراك حتى صرح القلاسى بان كل
 مشتركين في الحدوث متماثلان فيه أى في الحدوث (وعليه) أى على ما ذكر من اطلاق
 التماثلين على المتخالفين باعتبار ما اشتركا فيه (يحمل قول التجار في تعريف التماثل) بالاشتراك
 في صفة اثبات (فالله مماثل عنده لحوادث في وجوده عقلا) أى بحسب المعنى (والنزاع
 في الاطلاق) أى اطلاق لفظ التماثل للحوادث عليه تعالى (وماأخذه) أى مأخذ الاطلاق
 (السمع) عند من يحمل أسماء الله تعالى توقيفية فلا يجاز ان يلتزم التماثل بين الرب والمربوب
 معنى وان منع اطلاق اللفظ عليه واما الاعتراض عليه بتماثل السواد والبياض فهو كما مر
 مدفوع عنه بالانزام معنى ولفظا (واعلم ان الاختلاف في الغيرين عائد ههنا فقههم من لا يصف
 الصفات) أى صفات الله تعالى القديمة (بالتماثل والاختلاف) بناء على انهما من أقسام
 التماثل ولا تمايز بين تلك الصفات كما مر (ومنها من يصفها بهما) بناء على ان تلك الصفات
 متغايرة هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب ونقل الامدى عن القاضي القول بالاختلاف
 نظرا الى ما اختص به كل صفة من تلك الصفات من صفة نفسية من غير التفات الى وصف
 الغيرية وعلى هذا فالقاضي لا يشترط الغيرية في التماثل فبالاولى ان لا يشترطها في التماثل

[قوله مثلين] أى مقيدين بتلك الصفة لا مطلقاً فانهما المتشاركان في جميع الصفات النفسية
 (قوله واعلم ان الاختلاف في الغيرين الخ) أى مفهوم الغيرين عائد ههنا أى في التماثل والاختلاف
 فانه لا بد في الاتصاف بهما من الاثنية وان كان كل اثنين غيرين تكون صفاته تعالى متصفة بأحدهما وان
 خصا بما يجوز الاشكال بينهما لا يكون متصفة بشئ منهما هكذا ينبغي أن يفهم

معنوية والتقيام بالحل للمرض صفة نفسية فتدبر
 (قوله وان منع اطلاق اللفظ عليه) قيل وعلى هذا ينبغي جواز ان يقال للمربوب مماثل للرب وان لم
 يجز الرب مماثل للمربوب. اذ ذلك الاطلاق لا يستلزم هذا الاطلاق

أيضاً فلا يكون هذا الخلاف مبنيًا على الخلاف في التبرين (المقصد العاشر) كل متماثلين
فانهما لا يجتمعان واليه ذهب الشيخ (الأشعري) وقد يترجم أنه يجب عليه أن يجعلهما قسمًا
من المتضادين لدخولهما في حدهما وخيئذ ينقسم الاثنان قسمة ثنائية إلى المتخالفين
والمتضادين كما انقسم على رأي بعضهم إلى المتماثلين والمتخالفين على ما عرفت والحق أنه
لا وجوب عليه ولا دخول لهما في حد المتضادين أما الأول فلأن امتناع اجتماعهما عنده ليس
لتضادهما على ما توهم بل لما سيأتي وأما الثاني فلأن المثاليين قد يكونان جوهرين فيلا
يسدرجان تحت معنيين فإن قلت إذا كانا معنيين كسوادين مثلاً كانا مندرجين في الحد

(قوله كل متماثلين فانهما لا يجتمعان) أما لاستثناء الحل كما في الجوهرين أو لاستثناء الاجتماع فيه كما في
العرضين ولذا لم يقل في محل واحد ومن زاد هذا القيد خص المتماثلين بالعرضين كما في شرح المقاصد
[قوله قسمة ثنائية إلخ] بأن يقال الاثنان ان امتنع اجتماعهما فهما متضادان والا فهما متخالفان
وينقسم المتخالفان إلى المتماثلين وغيرهما

(قوله لا وجوب عليه) سواء كانا داخلين في حد المتضادين أولاً
(قوله ليس لتضادهما) أي لتخالفهما في المتضادين بله للزوم الاتحاد ورفع الانبيلية عما سيجيء فهما
نوعان متباينان وإن اشتركا في امتناع الاجتماع
(قوله وأما الثاني) أي عدم الدخول في الحد سواء كان الدخول موجباً لجعلهما قسمًا من المتضادين
أولاً اذ لو خص بالموجب لجمع لهما قسمًا من المتضادين لم يرد الاعتراض بقوله فإن قلت إلخ كما لا يخفى
(قوله كانا مندرجين في الحد قطعاً) فلا يصح جعل المتماثلين مطلقاً قسمًا للمتضادين فهذا اعتراض
ملشأ قوله فلا يسدرجان تحت معنيين وليس إثباتاً للمقدمة أعني دخولهما في الحد

[قوله فلا يكون هذا الخلاف مبنيًا إلخ] قيل تفصيل المبحث أن منهم من لم يشترط التباين في التماثل
والاختلاف ومنهم القاضى ومنهم من اشترط والمشرطون أن قالوا بالتباين بالصفات قالوا بالوصف بالتماثل
والاختلاف فيها أيضاً وإن لم يقولوا به لم يقولوا بهما أيضاً فإراد المصنف بقوله عائد إشارة إلى التفصيل على
تقدير شرط التباين لا أن الوصف بالتباين شرط البتة فالمراد بقوله ومنهم من يصفها بهما هو الجمهور
لا القاضى حتى يرد ما ذكره الشارح وهذا القول ليس ببعيد إلا أن الآمدى لم يذكر قول البعض بالتمثيل
والاختلاف بناء على القول بالتباين والله أعلم

(قوله واليه ذهب الشيخ الأشعري) سيجيء في المقصد الثاني من موقف الاهيات إن مذهب الشيخ
أن لا اشتراك بين شيئين من الوجودين إلا في الأسماء والأحكام فما نقله عنه هنا من أن كل متماثلين
لا يجتمعان لابد أن يكون على التنزل وفرض وجود الماهية ومثله كثير في كلامهم ثم المفهوم من ابتكار
الأفكار أن المتماثلين عند الشيخ قسم من الضدين حيث قال مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري ومتبعيه

قطما قلت لا اندراج أيضاً اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما ألا ترى أن جماعة من العقلاء جاوزوا اجتماعهما وأيضاً المراد بالمعنيين في حد الضدين معنيان لا يشتركان في الصفات النفسية يرشدك الى ذلك ايراده بعد حد المثلين (ومنعه المعتزلة) واتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقاً (الا شذوذة) منهم فاتهم (قالوا لا تجتمع حركتان) متماثلتان في محل (لنا) في اثبات امتناع الاجتماع (مسالك) أربعة (الاول يجب) على تقدير اجتماعهما في محل (عدم تمايزها بالذات وبالموارض) أيضاً لان الذات أعني الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة أيضاً فلا امتياز الا بالموارض المشخصة ولما كان المحل واحداً كان الموارض أيضاً مشتركة فلا امتياز بينهما حينئذ أصلاً فلا اثنية فلا تماثل لانه

(قوله لذاتيهما) يعنى ليس منشأ امتناع الاجتماع ذاتيهما بل للمحل مدخل في ذلك فان وحدته رافع للاثنية بينهما حتى لو فرض عدم استلزامها لرفع الاثنية لم يستحل اجتماعهما ولذا جوز بعضهم اجتماعهما بناء على عدم ذلك الاستلزام فاندفع بما حررنا ما قبل ان تجوز البعض اجتماعهما انما يفيد أن امتناع اجتماعهما ليس ببديهي وانه يحتاج الى الوسطة في الاثبات وهو لا يستلزم الوسطة في الثبوت - (قوله وأيضاً المراد الخ) أى لانسلم الدخول المذكور لم لا يجوز أن يراد بالمعنيين ما لا يشتركان في الصفة النفسية كما يرشد الى ذلك ايراد الحد المذكور بعد حد هما فهنا فقوله يرشدك الخ تأييد للسند فالتأنيد بأن مثل هذا لم يعهد قرينة للتقييد في الحد في استعمالهما وانه انما يتم لو كان حد الضدين مذكوراً بعد حد المثلين في كلام الشيخ الاشعري أيضاً ليس بشئ

(قوله على جواز اجتماعهما مطلقاً) أى يدعون الموجبة الكلية ويقولون كل متماثلين يجوز اجتماعهما الا قليل منهم فاتهم يستنون منها الحركتين المتماثلتين بناء على أن تماثلهما بانحداد المتحرك وما فيه الحركة والبدء والتمتية واذا كان كذلك يرتفع الاثنية عنهما

(قوله فلا اثنية فلا تماثل) بخلاف ما اذا تعاقبا على محل واحد فان عوارض المحل مختلف في الوقتين

ان كل عرضين متماثلين كسوادين وبناضين ونحو ذلك فهما ضدان يتمتع اجتماعهما في محل واحد اللهم الا ان يجعل على التشبيه أي كضدين ولا تخلو عبارته عن الإيماء الى ذلك

(قوله اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما) ولاخراج التماثلين بقوله لذاتيهما وجه آخر وهو ان التماثلين متحدان ذاتاً وكلة لذاتيهما تقتضي تعدد ذات فان قلت هذا انما يتم اذا أريد بالذات الماهية لا الهوية ولا دليل عليه قلت ذلك انه لو حل على الهوية لصدق تعريف المتضادين على بعض المتضادين كالسواد الحال في هذا المحل والحلاوة الحالة في ذلك المحل فانه يتمتع اجتماعهما بهويتهما اذ لا يجوز الانتقال على شئ منهما حتى يتصور اجتماعهما في محل

(قوله فلا اثنية فلا تماثل) لا يقال لو تم ما ذكره لدل على امتناع عروضهما لمحل واحد بدلاً أيضاً

فرع الاثنية (الثاني الازام في المدين النظرين) أى لو جاز اجتماع المثلين لجاز أن يجمع
 عدنان نظريان بشئ واحد لانهما مثلان فاذا قام بشخص علم نظري بشئ جاز أن يقوم به
 أيضا علم نظري آخر بذلك الشئ وهو محال (اذ يلزم النظر في المعلوم الثالث أنه) أى
 الاجتماع على تقدير جوازه (لا يجب) بحيث يمتنع زواله بعد حصوله فاذا اجتمع سوادان
 مثلا في محل واحد جاز أن ينتفي عنه أحدهما مع بقاء الآخر واذا انتفى عن المحل أحد المثلين
 (فيجوز اتصافه) أى اتصاف ذلك المحل (بضع المثل) المنتفى لأن زوال أحد الضدين عن
 المحل مصحح لاتصافه بالضع الآخر (وانه) أى ذلك الضد (ضد) أيضا (له) أى للمثل
 الباقي فيلزم اجتماع السواد الباقي مع ضده هذا خلف (الرابع لو جاز) اجتماع المثلين (لم

(قوله بشئ واحد) أى بالذات والاعتبار فلا يجب انه قد يتصور الشئ بوجهين بالنظر فقد اجتمع
 العلمان النظريان بشئ واحد

(قوله اذ يلزم النظر في المعلوم) لأن أحد النظريين يكون مقدما على الآخر لامتناع توجه النفس
 قصداً الى شيئين والقرض أن المعلوم شئ واحد بالذات والاعتبار فيلزم أن يكون النظر اثنائي في المعلوم
 من حيث انه معلوم فيلزم تحصيل الحاصل

(قوله لو جاز الخ) خلاصته أن الجواز المذكور يستلزم رفع الامان عن الحكم المعلوم بالبدية

لانا نقول اذا لم يجتمعا جاز ان يكون للمحل في أحد الزمانين عوارض مخصوصة وفي الزمان الآخر
 عوارض أخرى فلا تكون نسبة المثلين الى جميع العوارض نسبة واحدة فجاز امتيازهما بحسب العوارض
 بخلاف ما لو اجتمعا اذ هنا يدعى اتحاد نسبتهما اليها فان قلت محل كل من النقطتين اللتين هما طرفا خط
 واحد مجموع ذلك الخط كما تقرر عندهم ولا شك انهما مثلان فقد اجتمع مثلان في محل مع وجود
 الامتياز بينهما قلت أولا ما ذكرته مبني على قواعد الفلاسفة وثانياً ان محل احدى النقطتين مجموع الخط
 باعتبار انتهائه في جانب ومحل النقطة الأخرى ذلك المجموع لكن باعتبار انتهائه في جانب آخر فقد
 تعدد محلهما بحيثية موجبة لامتياز الحالتين ولا كلام فيه

(قوله اذ يلزم النظر في المعلوم) هذا مبني على امتناع حصول المثلين معاً من نظر واحد فتأمل
 (قوله الثالث الخ) فيه بحث لأن هذا الدليل مشترك الازام لان العرض لا يبقى زمانين عند أهل
 الحق بل بقاؤه يجهد الامثال فاستفاء مثل واحد يصح طرو ضده على محله الطارئ عليه مثل آخر
 فيجتمع الضدان على أنه لو صح أن زوال أحد الضدين على المحل مصحح لاتصافه بالضع الآخر لمصح
 ان استفاء أحد الضدين في محل قابل لذاته مصحح لاتصافه بالضع الآخر والا فلا بد من الفرق بين
 الاستفاء بعد الوجود أعني الزوال وبين الاستفاء مطلقاً بعد تحقق التقابلية الذاتية فاستفاء المثل في محل المثل
 الآخر مصحح لطرو ضده المستلزم لاجتماع الضدين فتأمل

(قوله الرابع لو جاز الخ) قيل هذا من لوازم المسلك الاول ولهذا لما ذكر الامام الاول لم يذكر

يمكننا الجزم بأن القائم بالحل (سواد واحد) لكننا نجزم بذلك (وفيها) أي في هذه المسالك كلها (نظر فالاول) منظور فيه (اذ عدم التمايز في نفس الامر ممتنع) لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى أسباب مفارقة دون المحل (و) عدم التمايز (عندنا غير ممتنع) لان مرجحه عدم علمنا بالتمايز ولا محذور فيه (و) كذا (الثاني) منظور فيه (لانه لا يوجب السلب الكلي) الذي هو المدعى أعني قولنا لا يجوز اجتماع المثلين أصلاً بل يوجب سلب الكل لان امتناع اجتماع هذين المثلين أعني العلمين النظر بين المتمايزين معلوم واحد يوجب رفع الإيجاب الكلي أعني قولنا ليس كل مثليين يجوز اجتماعهما وليس بمطلوب ولا بمستلزم له اذ ليس امتناع اجتماعهما لكونهما مثليين بل لان النظر لا يجمع العلم بما ينظر فيه على ما سلف (و) كذا (الثالث) منظور فيه (لانه فرع جواز الخلو) أي تخلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن أحدهما (و) فرع (ان المحل لا يتخلو عن الشيء وضده) وكلاهما ممنوع أما الاول فلجواز أن يكون المثلان المجتمعان في محل لازمين له فلا يجوز

(قوله الى أسباب مفارقة) كالفاعل والشرائط وأمور لها مناسبة لكل واحد منهما

(قوله وعدم التمايز) أي على تقدير تسليم لزومه

(قوله لا يجمع العلم بما ينظر فيه) أي بأوجه الذي يحصل من النظر والا فالعلم بالمتصور فيه في الجملة شرط للنظر لامتناع طلب الجهول المطلق

هذا والآمدى لما ذكر هذا لم يذكر الاول

(قوله الى أسباب مفارقة) أما الفاعل المختار المميز بإرادته كلا من المثلين بما يخصه من العوارض المتخالفة مع الاشتراك فيما ذكر. وأما الفواعل لا بالاختيار التي بين أحدها وأحد المثلين مناسبة مخصوصة فان ذلك جائز كما مر في بحث التمين

(قوله وكذا الثاني منظور فيه) قد يجاب عن هذا النظر بأن ما ذكره ليس دليلاً على المدعى بل هو نقص كلام الخصم كما يشعر به لفظ الالتزام وكفى بصورة واحدة نقضاً ولهذا قال الآمدى فيه وهذا المسلك قوي جداً وهذا مبني على ان مدعى الخصم هو الإيجاب الكلي وستعرف ما فيه

(قوله وفرع ان المحل لا يتخلو عن الشيء وضده) المناسب لقوله في تقرير المسلك الثالث فيجوز اتصاله بضد انشله أن يحمل كلامه هنا على حذف المضاف أي وفرع ان المحل لا يتخلو عن الشيء وجواز ضده لان ذلك القول صريح في ان المدعى لزوم جواز اجتماع الضدين للزوم نفس الاجتماع. وحينئذ يطابق الرد للردود ولا يحتاج الى ايراد السؤال والجواب بخلاف ما اذا حمل على ظاهره كما فعله الشارح

زوال شئ منهما عنه وأما الثاني فلجواز أن يخلو المحل عن الشئ الذي هو المثل الزائل وعن
ضده أيضاً فلا يلزم اجتماع الضدين فإن قلت نحن نقول أن انتفاء أحد المثلين عن المحل
يصح اتصافه بـضده فيلزم جواز اجتماع المتضادين قطعاً ولا حاجة بنا إلى وقوعه قلت
لأنسلم أيضاً كون ذلك الانتفاء مصححاً للضد مع وجود المثل الباقي (والرابع) أيضاً
منظور فيه (للالتزام) أي نلتزم أنه لا يمكننا الجزم بكون السواد القائم بالمحل المعين واحداً
(لهم) أي للمعتزلة في إثبات جواز الاجتماع (الجسم يغمس في الصبغ فيعلوه كدرة ثم كبة
ثم سواد ثم حلوكه وليس ذلك) الاختلاف في لونه بحسب تكرير الغمس (الالتماعف

(قوله وأما الثاني فلجواز الخ) الصواب فلأنه واقع كالمك فانه لا تقبل ولا خفيف فيجوز أن يكون
فيما نحن فيه من ذلك القليل فلا يلزم اجتماع اثنين وأما جعل الجواز الذي هو متفرع على منع الحكم
الكلّي سنداً له فغير معقول وأيضاً المتفرع على الجواز المذكور عدم لزوم جواز اجتماع الضدين وحينئذ
لا ورود للاعتراض المذكور

(قوله في إثبات الخ) أشار بإطلاق الحكم إلى أنه لا يثبت مدعاهم أعني الموجبة الكلية
(قوله الالتماعف الخ) الحصر ممنوع لجواز أن يكون ذلك بسبب اختلاف الجسم في قبول أجزاء
الصبغ أو لاختلاف أجزاء الصبغ في التصبغ

[قوله أي نلتزم أنه لا يمكننا الخ] وقد يقال في الجواب عن الرابع يجوز القطع بانتفاء الممكن ضرورة
أو استدلالاً فلا معنى لقوله لو جاز لم يمكننا الجزم الخ ولا ينبغي ما فيه فتأمل
(قوله لهم الجسم يغمس الخ) قيل مدعاهم الإيجاب الكلّي والمذكور على تقدير التمام يدل على
الإيجاب الجزئي إلا أن يجعل في قوة المنع فإن الإيجاب الجزئي يناقض السلب الكلّي الذي هو مدعى
الاشارة وفيه بحث لأن المعتزلة يعترفون بأن السواد في زيد مثله السواد في عمرو مع عدم إمكان اجتماعهما
فهم لا يدعون الإيجاب الكلّي قطعاً بل الإيجاب الجزئي فدليلهم موافق لمدعاهم وأما جملة في قوة المنع
فتسعمل ظاهراً تركبه القائل لا ضرورة مع أن لفظ لهم وقول الشارح في بيانه في إثبات جوازه ينادى على
فساده وقد يقال المراد بالدليل المذكور هو إثبات الجواز الكلّي وحاصله أن ما بالذات لا يزول بالغير فهو
كان المانع هو ذات المتلين لما اجتماعاً في هذه الصورة ثبت أن لا مانع بالذات فثبت الجواز الكلّي الذاتي
وفيه أن استتاع الاجتماع عند من يدعيه ليس لذاتيهما أيضاً ولذا أخرج المثلاث الأعرسان عن تعريف
الضدين بهذا القيد كما ذكره الشارح فيجوز أن ينتج الاجتماع في بعض المواضع بخصوصية لا توجد في آخر
(قوله كدرة) ضد الصفو والكبة لون ليس بخالص في الحمرة وهو في الحمرة خاصة وحلك الشئ
يحلك حلوكه أي اشتد سواده

(قوله الالتماعف أفراد السواد) قيل بل الحق أن أجزاءه متقاربان من الصبغ تنسب ثم مثله ثم

افراد السواد) المطلق (عليه) فالكهبة كدرتان اجتماعتا والسواد كيهتان والحلوة سوادان
ثبت اجتماع الثلثين (والجواب أن كل واحد منها) أي من الالوان المذكورة (لون
مخالف للآخر) في الشدة والضمف (وتوارد) هذه الالوان (على الجسم بدلا وبالثاني
يزول الاول) عنه (ولا يتصور اجتماعهما) في ذلك الجسم أصلا لأنه لما كان المتأخر أشد
من المتقدم في السوادية توهم ان فيه اجتماع لونين متماثلين (المقصود الحادى عشر) قال
الحكماء المتقابلان أمران لا يجتمعان في زمان واحد) لا شك أن المتبادر من لفظ الاجتماع
ما ينفى عن قيد وحدة الزمان الا أنه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان
(في ذات واحدة) وان كانا في وقتين فصرح بوحدة دفعا لتوهم التجوز في الاجتماع في

(قوله والجواب ان كل واحد منها الخ) هذا هو الحق فان الالوان المختلفة في صورة تبدل القواكه
من الخضر الى السواد يتوارد بدلا عليها فكذلك في صورة الصبغ ولذا لم يجب بالمتعين السابقين
(قوله ان المتبادر من لفظ الاجتماع الخ) يعنى ان لفظ الاجتماع معناه الحصول بطريق المعية فاذا
كان زمان حصول أمرين في ذات واحدة متمعداً لتحقيق المعية بينهما أصلا في الزمان ولا في الذات
بخلاف ما اذا أخذ زمان حصولهما وان كان في ذاتين فانه تحقق المعية بينهما بحسب الزمان ومن هذا علم
ان الاجتماع مقن عن اعتبار وحدة الزمان لاعتبار وحدة الذات
(قوله ولو على سبيل المجاز) بأن يراد منه مطلق الحصول
(قوله فصرح بوحدة) فالاجتماع اما مستعمل في معناه الحقيقي ووحدة الزمان لتصرح بما علم ضمناً
أو في مطلق الحصول على سبيل التجريد ويكون القيد المذكور للتقييد وعلى التقديرين أفاد القيد
المذكور دفع توهم استعمال لفظ الاجتماع في الحصول المطلق الشامل للاجتماع والتعاقب

مثله وفيه بعد لانه انكار لعروض السواد بالحقيقة وانه مكابرة وقد يقال بل يتلون بعض الاجزاء ثم
آخر وآخر وفيه بعد أيضاً

(قوله والسواد كيهتان) الكدرات الثلاث اذا انضم كل من ثانيها وثالثها الى الاول حصل كيهتان ولا
حاجة في ذلك الى أربع كدرات على ما يتوهم

(قوله وبالثاني يزول الاول) مثلاً المرتبة التي استنعت لاسم الكدرة زالت في الغصة الثانية
ولضيقها قوة حصلت مرتبة أخرى استنعت بخصوصيتها اسمها آخر وهكذا لان الصبغ الحاصل في
أولي المراتب زال في ثانيها

(قوله في ذات واحدة من جهة واحدة) لا يخفى أن تعريف المتقابلين ينتقض بالثلثين فلا بد من
الغاية بان المراد بالأميرين ههنا غير الثلثين بقربة اشتار ان المتقابلين عندهم من أقسام المتخالفين أو ان

ذات واحدة لان اجتماع المتقابلين في زمان واحد في ذاتين جائز (من جهة واحدة) هذا التعيد الاخير اعني وحدة الجهة لادخال المتضايقين كالابوة والبنوة العارضين لزيد من جهتين (فاما ان لا يكون أحدهما) أي أحد المتقابلين (سلبا الآخر) منهما (أو يكون والاوّل) من هذين ينقسم الى قسمين لانه (ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتضايقان) وسيأتى بيان أحوالهما في آخر الموقف الثالث (والافهما الضدان) وعلى هذا فتعريفهما انهما متقابلان ليس أحدهما سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدّين مشهورين (وقد يشترط في الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض) فانهما متخالفان متباعدان في الغاية (دون الحرة والصفرة) اذ ليس بينهما ولا بين أحدهما وبين السواد والبياض ذلك اختلاف والتباعد فيسميان بالمعاندین والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين فان اعتبر في تقسيم المتقابلين الى الاقسام

(قوله لادخال المتضايقين) قيل وكذا لادخال مثل السواد والبياض القائمين بحجم واحد لا قسمة فيه في الخارج ومثل خطين عارضين لسطح واحد بناء على ان المتلين داخلان في المتقابلين على ما هو مقتضى هذا التعريف وأيضاً الماء الفاتر اجتمع فيه الحرارة والبرودة المطلقتان لكون الكيفية القائمة به حرارة من وجه وبرودة من وجه انتهى وفيه ان المراد بالاجتماع الاتصاف سواء كان بطريق الحلول أو لا يشمل الإيجاب والسلب والعدم والملكية على ما سيجي ولذا قال في ذات ولم يقل في محل أو موضوع ولا اتصاف للجسم بالسواد والبياض القائمين به اذ لا يقال انه اسود وأبيض بل بعضه اسود وبعضه أبيض وان حلولهما في كل الجسم وكذا الاتصاف لسطح بالخطين بل بالتناهي بهما والكيفية القائمة بالماء الفاتر المحمول عليها الحرارة والبرودة المطلقتين مواطاة لا يقتضى اتصاف الجسم بهما لان الحمل انما يقتضى اتحادهما بحسب الوجود المحمولي لاتحادهما في الوجود الربطي فان الجسم الاسود المتحرك متصف بالسواد المتحد بالاحركة ولا اتصاف له بالاحركة

(قوله الا بالقياس الى الآخر) قال المصنف في بحث الاضافة قولهم المضاف ماتهقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم الينية كذلك بل أن يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم تعقله الا بتعقل الغير فاعلم انه لكونه نسبة متكررة يتوقف تعقل كل منهما على تعقل صاحبه فلذا لفي التوقف في تعريف الضدين دون الاستلزام

(قوله ضدّين مشهورين) لاشهاره بين غوام الفلاسفة كذا قال الشيخ

(قوله بالحقيقيين) لكونه المعتبر في العلوم الحقيقية كذا قال الشيخ

المراد عدم اجتماعهما بحسب ماهيتهما كما اشترنا اليه في تعريف المتضادين ولا تعدد في ماهية المتلين (قوله فتعريفهما انهما متقابلان الخ) يتدرج فيه الاستعداد مع الكمال ولا خير لانهما ضدان

الاربعة التضاد المشهورى الشامل للتعاقد فذلك وان اعتبر الحقيقى وجب جعل المتعاندین
 قسماً خامساً (قالوا) أى الحكماء (وقد يلزم أحدهما) أى أحد المتضادين (المحل ابايعينه
 كاليابض) اللازم (للتأج أو لابعينه كالحركة والسكون) على تقدير كونه وجودياً (للجسم)
 فانه لا يخلو عنهما مما فاحدهما لابعينه لازم له (وقد يخلو المحل عنهما) معافلاً لزوم هناك
 لاحدهما أصلاً (امام تصافه) أى المحل (بوسط) بين المتضادين (ويعبر عنه) أى عن
 ذلك الوسط اما باسم وجودى كالزى المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين
 الحار والبارد (أو بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائز) لمن اتصف بحالة متوسطة بين
 العدل والجور واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات
 حالة متوسطة بين الثقل والخفة (أو دونه) أى دون الاتصاف بوسط (فيخلو) المحل
 (عن الوسط) أيضاً (كالشفاف) الخالى عن السواد واليابض وعن كل ما بتوسطهما من

(قوله التضاد المشهورى الخ) هذا هو المسموع فى الكتب وفى شرح المقاصد ناقلاً عن الشيخ انه
 يشترط فى التضاد المشهورى أيضاً غاية الخلاف
 (قوله وجب جعل الخ) أى ان أريد الحصر وان أريد بيان أقسامها المبحوث عنها فى العلوم الحقيقية
 على ما فى شرح حكمة العين فلا حاجة الى ذلك
 (قوله للجسم) أى المطلق ان جعل حال الحدوث داخل فى السكون أو الجسم الباقى ان لم يجعل
 داخل فيه واعتبر فيه اليت
 (قوله كالزى المتوسط) بناء على انه طم بسيط بين الحلاوة والحوضة وان حصل من خلط الجسم
 الحلو والحامض وكذا الفاتر
 (قوله اثبات حالة متوسطة) بل خلوه عنهما

(قوله التضاد المشهورى الشامل الخ) يسمى هذا التضاد بالمشهورى لكونه المشهور فيما بين عوام
 الفلاسفة ويسمى للمعنى الخاص بالتضاد الحقيقى لكونه المعبر فى علومهم الحقيقية وقد قال الشيخ صرح
 باشتراط غاية الخلاف فى التضاد المشهورى أيضاً وحينئذ يكون تقابل مثل السواد والصفرة خارجاً عن
 الاقسام الاربعة البتة وصرح أيضاً بان المتدين فى التضاد المشهورى لا يلزم ان يكونا موجودين بل قد
 يكون احدهما عدماً للآخر فهو لا يكون قسماً لتقابل العدم والملكة وتقابل الشب والايجاب
 (قوله كاليابض اللازم للتأج) القول يلزم الابيض للتأج كلام مختل لجواز تصرفه مثلاً بمثل الزعفران
 لكنه مناقشة فى المثال

(قوله كالحركة والسكون للجسم) اما مطلقاً عند من يجعل الكون أول الحدوث سكوناً أو للجسم
 الباقى عند غيره

الالوان (وأيضاً قد يمكن تماقبيهما) أي تماقب الضدين (على المحل كالسواد والبياض) بحيث لا يخلو عنهما معاً بل يعدم أحدهما عنه ويوجد الآخر فيه في آن واحد كالسواد والبياض (أولاً) يمكن تماقبيهما على المحل بحيث لا يخلو عنهما (كالحركتين الصاعدة والهابطة) فانه لا يجوز تماقبيهما على محل واحد (ان قلنا) يجب ان يكون (بينهما سكون) كما هو المشهور (واعلم ان التضاد لا يكون الا بين أنواع جنس واحد) أي لا تضاد بين الاجناس أصلاً ولا بين أنواع ليست مندرجة تحت جنس واحد انما التضاد بين الأنواع المندرجة تحتها (ولا يكون) التضاد في هذه الأنواع (الا بين الأنواع الاخيرة) المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب (وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة ونحو الخير والشر فمن العدم والملاكمة أو التضاد فيه بالعرض) قد ظن بعضهم ان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لأنواع كثيرة تحتها فلا يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس وهو باطل لان الشر ليس له طبيعة وجودية وبتقدير كونه كذلك فليس شيء من الشرية والخيرية ذاتياً لما تحتها لان الخيرية عبارة عن كون

(قوله وأيضاً الخ) تقسيم آخر للضدين

(قوله الا بين أنواع جنس واحد) المراد به الأنواع الاخيرة ولو أراد الأنواع الحقيقية لكفى لكن

ليس الاجمال كالتفصيل

(قوله بين الاجناس) أي من حيث انها اجناس فلا يزد أن الاجناس قد تكون أنواع جلس واحد

كلاقسام الاربعة للكيف فكيف يصح الاحتراز عنها بقوله الا بين أنواع جلس واحد

(قوله أصلاً) سواء كانت مندرجة تحت جنس أولاً كالاجناس العالية

(قوله تحت جلس واحد) بله تحت جنسين

(قوله ان الخير والشر) سواء فسرا بالكمال والنقصان أو بالملائم والمنافر

(قوله ضدان) لا يخفى أن كونهما صدين يقتضى أن يكون قيد من جهة واحدة في تعريف المتقابلين

لادخالها أيضاً لاجتماعهما في شيء واحد من جهتين

(قوله وجودية) أي لا يكون مأخوذاً في مفهومه السلب لانه عبارة عن عدم الخير

(قوله فليس شيء الخ) أي لانسلم كونهما ذاتيين لما تحتها فلا يرد النقص بهما على قولنا لا تضاد بين

الاجناس وأما اذا أورد النقص بهما على قولنا لا تضاد الا بين الأنواع الاخيرة فالجواب هو الاول

(قوله لان الخيرية الخ) سند للنقض أوردته بصورة الاستدلال ترويحاً وإشارة الى قوة المنع فلا يبراد على

[قوله وأيضاً قد يمكن تماقبيهما] هذا تقسيم للضدين باعتبار آخر والاختلاف بين أقسام التسميتين

الشيء ملائماً والشرية عبارة عن كونه منافراً وقد تعقل الاشياء التي يطلق عليها الخير والشر مع الذهول عن كونها خيرات أو شروراً فليسا جنسين لما تحتتهما وظن آخرون ان الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة مضادة للتهور المدرج تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول بان لاتضاد بين الانواع المدرجة تحت أجناس مختلفة وهو أيضاً مردود بان كل واحد من الشجاعة والتهور له حقيقة قد عرض لها صفة هي كونها فضيلة أو رذيلة ولا تضاد بين حقيقتيهما اذ ليست احدهما في غاية البعد عن الاخرى انما التضاد بين عارضيهما وهذا ما ذكر في الملخص فان أردت تطبيق ما في الكتاب عليه قلت ان قوله نحو الفضيلة والرذيلة اشارة الى التوهم الثاني الذي أشار الى جوابه بقوله أو التضاد فيه بالعرض وان قوله ونحو

قوله وقد تعقل الاشياء الخ بان التعقل بالكنه ممنوع والتعقل بالوجه لا يفيد في الذاتية خارج عن قانون المناظرة (قوله في غاية البعد) قائما بين الطرفين أعني التهور والجلين

(قوله انما التضاد بين عارضيهما الخ) وهذان العارضان اعتباريان ليس لهما حقيقة سوى المفهومين المذكورين فالأمر العام المعتبر جلس لهما وما نوعان أخيران بالنسبة الى حصصهما فلا يرد النقض بهما على قولنا لاتضاد إلا بين الأنواع الأخيرة لجلس واحد

[قوله فان أردت الخ] فيه اشارة الى ان التطبيق يحتاج الى نوع عنابة وتصرف بان يراد بقوله نحو الفضيلة والرذيلة ما يصدقان عليه وقوله والخير والشر مفهومهما

[قوله اشارة الى التوهم الثاني] والعدول عما في الملخص للاشارة الى ان النقض ليس مختصاً بالتهور والشجاعة بل سائر الاطراف أيضاً كذلك وذكرهما في الملخص لمجرد التمثيل (قوله بالعرض) أي بالتبع لا بالذات لان التضاد بالذات بين عارضيهما ولا حاجة الى جعل الباء

بالجنبيات فلا يضر اجتماع امكان التعاقب مع لزوم احدهما لا يعينه للمحل في مادة واحدة مثلاً

(قوله مع الذهول عن كونها خيرات أو شروراً) هذا انما يتم لو ثبت تعقل تلك الاشياء بالكنه وهو في خبر المنع فالاقرب في الاستدلال ان يقال ما ثبت للشيء مقيساً الى الغير لا يكون ذاتياً له والخبرة وكذا الشرية من هذا القبيل

(قوله متضادة للتهور الخ) التهور صفة يحصل بها الاجترار على ما لا يفيد الا حقوق ضرر لموصوفها فهو نوع من الجنون والجنون فنون

(قوله قد عرض لها صفة الخ) قال الشارح في حواشي المطالع ولو سلم انها نوعان لهما فلا سلم انها متضادان لان الكلام في التضاد الحقيقي والشجاعة وسط بين التهور والجلين فلا تكون ضداً للشيء منهما [قوله اذ ليست احدهما في غاية البعد الخ] هذا لا يدل على نفي التضاد مطلقاً بل على نفي التضاد الحقيقي وقد عرفت ان الكلام في ذلك فلا غبار

(قوله اشارة الى التوهم الثاني) في العبارة حذف للمضاف أي نحو نومي الفضيلة والرذيلة والتزام

الخير والشر إشارة الى التوهم الاول الذي أشار الى جوابه الاول من جوابي الملخص بقوله
فن العدم والملكة ولك ان تقول أراد صاحب الكتاب أن القضية والرذيلة أيضاً جنسان
بينهما تضاد كالخير والشر ثم أشار الى الجواب أولاً بأن الكل من قبيل العدم والملكة فإن
الرذيلة عدم الفضيلة كما ان الشرية عدم الخيرية وثانياً بأن التضاد في الكل بالمرض أى هذه
الامور الاربعة أمور عارضة ليس شئ منها جنساً لما تحته على قياس ما عرفت فكون الشئ
خيراً ضد لكونه شراً كما ان كونه فضيلة ضد لكونه رذيلة فلم يثبت تضاد بين الاجناس
بل بين العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد (ضد الواحد)
اذا كان حقيقياً (لا يكون الا واحداً فالشجاعة ليس لها ضدان) حقيقيان (هما التهور
والجبن بل لا تضاد) حقيقياً (الابين الاطراف) كالتهور والجبن وكالفجور والخود
وكالجريرة والبلادة (كل ذلك) الذي ذكرناه من ان الاجناس لا تضاد فيها وكذا الانواع
اذا لم تكن أنواعاً أخيرة تحت جنس واحد قريب ومن ان ضد الواحد الحقيقي لا يكون

يعنى في وصرف العبارة عن المتبادر

(قوله إشارة الى التوهم الاول) فالمراد من الخير والشر مفهومهما اذ ليس بين كل ماصدة قاعليه تضاد
(قوله ان الفضيلة والرذيلة الخ) فالمراد منهما مفهومهما كما في الخير والشر وهو الظاهر المتبادر

ويكون التقضان واردين على القاعدة الاولى

(قوله أشار الى الجواب أولاً الخ) فالجوابان من شبهة واحدة منشأها صورتان فكل واحد من
الجوابين جواب عن كلا التقضين فكان الظاهر الواو وانما أورد كلمة أو نظراً الى عموم قوله وما يتوهم
يعنى ما يتوهم بخلاف ذلك لا يخلو عن هذين الأمرين

(قوله بل بين العوارض التي يجوز الخ) إشارة الى ان جواز دخولهما تحت جنس واحد كاف لتسا
وان التناقض للقاعدة الثانية يلزمه اثبات عدم الدخول
(قوله فالشجاعة الخ) أي على تقدير كونهما ضداً حقيقياً

هذا الحذف أفيد لتعدد السؤال حينئذ بخلاف التوجيه الثاني

[قوله وثانياً بان التضاد في الكل بالمرض] أي في العرض كما في جلست بالمسجد فملى هذا
تطبيق الجواب ظاهر

(قوله كالتهور والجبن الخ) التهور الرأط طرفي القوة الغضبية والعجين تقريط طرفيها والمتوسط
الشجاعة والتجور هو غاية ميلان النفس الى ما تشبهه والخود هو غاية سكونها عنه والمتوسط العفة والجريرة
الافراط في القوة الدراكة والبلادة تقريط فيها والمتوسطة الحكمة

الا واحداً (ثبت بالاستقراء) وتتبع أحوال الموجودات دون البرهان القطعي (والضدان عندهم أخص مما عند المتكلمين) لأن المتضايين على تقدير وجودهما داخلان في الضدين على مقتضى تعريفهم دون تعريف الحكماء قيل وكذا الحال في المتماثلين (والثاني) وهو ان يكون أحد المتقابلين سلباً للآخر ينقسم أيضاً الى قسمين لأنه (ان اعتبر فيه نسبتها الى

(قوله على تقدير وجودهما) يعني ان المتضايين قد اختلف في وجودهما فعلى القول بوجودهما يكونان داخلين في الضدين على مقتضى تعريف المتكلمين دون تعريف الحكماء وليس المراد انهما على فرض وجودهما كذلك حتى يرد ان مادة الافتراق يجب ان تكون متحققة حتى يحصل الجزم بالاختصاص ولان المتكلمين قائلون بدخولهما في تعريف الضدين

(قوله وكذا الحال في المتماثلين) أى في بعض المتماثلين على القول بامتناع اجتماعهما فانهما داخلان في تعريف الضدين للمتكلمين خارجان عن تعريفهما للحكماء لاعتبار غاية الخلاف فيه وهذا لا يتنافى ما ذكره الشارح قدس سره سابقاً من عدم دخولهما في تعريف المتكلمين لان المراد منه بجميع افرادهما قطعاً لان المنزوم جملة دليلاً على وجوب جعلهما قسماً من المتضادين

(قوله نسبتهما الخ) بان يعتبر التقابل بينهما بالنسبة الى قابل الأمر الوجودي كذا في شرح

(قوله ثبت بالاستقراء) فان البرهان الذي أورده على هذا المطلب لا يتم لكن اعترض على إنباته بالاستقراء أيضاً بوجوده الاول ان معنى الاستقراء في انحصار التضاد بين نوعين من مجلس هو اننا وجدناه فيما بينهما دون غيرهما ولا طريق الى نفيه عن الفجور والعفة مثلاً سوى انه لا يكون إلا فيما بين نوعين من مجلس واحد وهذان نوعان من جنسين وفيه دور ظاهر والجواب ان الطريق الى ذلك انتفاء غاية الخلاف بينهما الثاني انه ان اشترط في التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين دون أنواع من مجلس ضروري لاستقراره لان غاية الخلاف انما يكون بين الطرفين لا بين الطرفين وبعض الاوساط وان لم يشترط فبطالانه ظاهر كما في انواع اللون والجواب بنع الضرورة إذ العقل يجوز ان يكون شيئان متساويان ويكونان معاً في غاية الخلاف الثالث الاستقراء هو الذي دل على انتفاء الرابع انهم أطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع انهما ليسا نوعين آخرين من اللون بل السوادات المختلفة أنواع مختلفة مشتركة في عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا البياض فعلي ما ذكرنا من ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم ان لا يكون في الالوان الا بين غاية السواد وغاية البياض ويمكن منع اختلاف السوادات والبياضات بالنوع وان كان مطلق السواد والبياض عارضاً لما تحته

(قوله لان المتضايين على تقدير وجودهما الخ) ان لم يتحقق من المتكلمين القول بوجود المتضايين لم يكن للنحكم باختصاص الضدين عند الحكماء مما عند المتكلمين وجه وجه وان تحقق ثبت الاحتياج في تعريف الضدين الى قوله من جهة واحدة وقد زعم من قبل انه مستدرك ليس له فائدة ظاهرة (قوله قيل وكذا الحال في المتماثلين) أى بدخلان في الضدين كدخول المتضايين وقالة المنزوم الذي

قابل للامر الوجودي فعدم وملكة فان اعتبر قبوله له (أى قبول ذلك القابل للامر الوجودي) في ذلك الوقت كالكوسج فانه (يعنى كونه كوسجا) عدم اللحية عن من شأنه في ذلك الوقت ان يكون ملتصحا بالامر (أى يقال الكوسج ان ذكره لا للامر الذي ليس من شأنه اللحية في ذلك الوقت) فهو العدم والملكة المشهوران وان اعتبر قبوله له أعم من ذلك بل بحسب نوعه (كالمعنى للآله وعدم اللحية للمرأة) أو جنسه القريب أو البعيد (فالاول (كالمعنى للمعرب) فان البصر من شأن جنسها التقريب أعنى الحيوان والثاني كالمكون المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد أعنى الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية (لا كعدم القيام بالغير للمفارق) اذ ليس من شأن المفارق القيام بالغير ولا من شأن نوعه أو جنسه مطلقا اذ لم يجفل الجوهر جنسا له (فهو العدم

حكمة العین فالمتقابلان تقابل العدم والملكة هما المتقابلان تقابل السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل المقابل وهو المذكور في التجريد لكن قال الحق الدواني ان مجرد امتناع الاجتماع بالنسبة الى الموضوع المقابل لا يكتفى في العدم والملكة بل لابد مع ذلك ان تكون النسبة اليه تأخوذة في مفهوم العدمي (قوله في ذلك الوقت) أى الذي اعتبر نسبتها اليه

[قوله كالكوسج] أى الذات الموصوفة بالكوسجية مثال للقابل للامر الوجودي

(قوله يعنى كونه الخ) فالمرجع المذكور معنى

(قوله لا للامر) أى لأعدم اللحية للامر لا يرشد الى ذلك قوله لا كعدم القيام بالغير للمفارق

فقوله يقال الخ بيان لحاصله المعنى وليس إشارة الى التقدير في النظم

(قوله بل بحسب نوعه) اضراب عن مقدر أى فلا يعتبر قبوله له في ذلك الوقت بل في وقت آخر اما بشخصه كدرد الابن ان للمعنى أو بحسب نوعه الخ فالقسم الاول متروك واعلم ان عبارة المتن بحاجة الى تكميلات في التطبيق على المراد جراً المصنف على ذلك ظهور المقصود

(قوله لا كعدم القيام الخ) معطوف على قوله بل بحسب نوعه الخ بحسب المعنى كأنه قيل وان

اعتبر قبوله له أعم من ذلك كالاتمة المذكورة لا كعدم القيام بالغير للمفارق

بوجب على الاشعري ان يجعل المتضادين شاهلا للمتناهين وقد عرفت اندفاع توهمه ثم ان المصنف عد المثلين ضددين في المقصد السادس من مباحث الابن فاما محمول على هذا القيل واما على سبيل الشبكا فلنا (قوله أعم من ذلك) أى من قبول ذلك القابل للامر الوجودي في ذلك الوقت وهذا العموم قد

يشحق بعموم الوقت بان يجوز استعداد المحل للوجودي وقبوله اياه في وقت آخر كعدم اللحية عن الطفل وقد يكون باعتبار عموم القابل عن الشخص والنوع والجائز كما فضله بقوله بل بحسب نوعه الى آخره

(قوله اذا لم يجعل الجوهر جسدا له) واما اذا كان جسدا له فالقيام بالغير من شأن جنس المفارق اعنى

والملكة الحقيقيان) فالحقيقي من العدم والملكة أهم من المشهورى منهما على عكس الحقيقى
والمشهورى فى المتضادين (وان لم يعتبر ذلك) الذى ذكرناه من نسبة المتقابلين الى قابل
للامر الوجودى (فسلب وإيجاب نحو الانسان واللائسان) ثم ان ههنا مباحث * الاول
قالت الحكماء كل اثنين ان اشتركا فى تمام الماهية فهما المثلان وان لم يشتركا فيه فهما المتخالفان
وقسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين بامر واعتبر بعضهم فى تعريفهما
الموضوع بدل الذات وأرادوا به المحل المستغنى عما يحل فيه ولذلك صرحوا بان لاتضاد فى
الجواهر اذ لاموضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا ولذلك أثبتوا التضاد بين الصور
النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما فى ذات واحدة امتناع اجتماعهما
بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحل عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق

(قوله الذى ذكرناه) اشارة الى تذكير اسم الاشارة

(قوله وعرفوا الخ) فالمراد بأمرين المتخالفان

(قوله اذ لا موضوع لها) اما لانتفاء المحل كما فى المفارقات والجسم والهيولى أو بانتفاء الاستغناء
كما فى الصور الجسمية والنوعية

(قوله بين الصور النوعية للعناصر) قيد بالنوعية لثبوت التماثل بين الصور الجسمية وبالعناصر
لان الصور النوعية للافلاك لاخصاص كل صورة منها بماذا لا يمكن زوالها عن مادتها فلا يصح اعتبار
نسبتها الى محل واحد بالشخص يجوز العقل تواردهما عليه فلا تقابل بينهما

(قوله لا بحسب الصدق الخ) يعنى أن المراد بالحلول مقابل المحل سواء كان حقيقة أو شياً به
كاتصاف محل الملكة بالعدم فانه اتصاف خارجي يشبه بالحلول كما سيبي فلا يرد أن اللابياض ليس له
حلول فى المحل فانه مختص بالموجودات

الجوهر كقيام الصورة بالهيولى لان المراد بالقيام الحلول مطلقاً لا الحلول فى الموضوع

(قوله ولذلك صرحوا الخ) اذ المتبادر من نفي الاجتماع فى موضوع الوجود فيه بلاصفة الاجتماع
على أن يكون النفي راجعاً الى القيد مع ثبوت الاصل

(قوله ويظهر من ذلك أن المراد بامتناع اجتماعهما الخ) قال بعض الافاضل ان أريد بامتناع الاجتماع
المذكور فى تعريف التقابل امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فى ذات فكيف يكون السلب والإيجاب وأردى
على اللبنة العقلية والظاهر ان منشأ الاستشكال عدم كون النسبة العقلية ذاتاً لا بمعنى القائم بنفسه ولا
بمعنى المستقل بالمفهومية لجوابه ان المراد بالذات ههنا هو الحقيقة بمعنى مابه الذى هو هو والنسبة ذات بهذا
المعنى فلا اشكال

قد يسمى تبايناً فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومى الياض والالياض فانه يتمتع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل واحد على قياس البصر والعنى الثاني المشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان أولاً وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايقان أولاً فهما المتضادان وعلى الثاني يكون أحدهما وجودياً والآخر عديمياً فاما ان يعتبر في العدمي على قابل للوجودى فهما العدم والمكة أولاً فهما السلب والايجاب واعترض عليه أولاً بجواز كونهما عديمين كالعنى واللاعنى واجيب بأن العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم

(قوله على قياس البصر والعنى) فان امتناع الاجتماع بينهما باعتبار الحلول أظهر لكون المحل القابل معتبراً في العدمي

(قوله وجوديان) أى ليس السلب داخلاً في مفهوم شئ منهما

(قوله بجواز كونهما عديمين) منع لقوله وعلى الثاني يكون أحدهما وجودياً والآخر عديمياً وقوله كالعنى واللاعنى اشارة الى النقض بما يكون أحد العدميين سلباً للآخر [قوله بأن العدم النع] اثبات للمقدمة المنوعة بعدم تحقق التقابل بين العدميين والتعرض لعدم مقابلة العدم نفسه استطرادي لعدم مقابله للعدم المضاف اذ الكلام في العدميين

(قوله قد يسمى تبايناً) انما قال قد يسمى بلفظ قد لانه قد يتمتع اجتماع المفهومين بحسب الصدق مع انهما لا يسميان متباينين كالتام واللائام

(قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما أضيف اليه العدمان) نفي عنه ان هذا انما يصح لو لم يكن أحد العدميين مضافاً الى الآخر وأما القول بان عدم العدم وجود ولا كلام في ذلك فستعرف ان الشارح رده في حواشي التجريد واعلم انه يكفى في نفي التقابل بين العدميين انه لو وجد شئ مغاير لما أضيف اليه لاجتماعهما فيه ولا يلزم الاجتماع بالفعل وقد أشار اليه الشارح في حواشي التجريد حيث أجاب عن الاعتراض بان هذا الدليل لا يجري في اللاشئية واللامكانية اذ يجتمعان في شئ من المفهومات المحققة والمقدرة بان كونهما بحيث لو وجد احدهما في مفهوم واحد وجد الآخر فيه يكفي في نفي التقابل بينهما وبهذا يتدفع ما يقال بعد تسليم انتهاء اضافة أحد العدميين الى الآخر يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما أعنى للمفهومين اللذين أضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير نعم يرد ما قيل على تقدير الواسطة فارتفع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان أحد المتقابلين تقابل العدم والمكة فلا اذ العدم والمكة قد يرتفع كلاهما كعدم الحول عما من شأن شخصه ان يكون أحول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما أعنى قابلية البصر والحول كليهما منتفیان عن الجدار مع

المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما أضيف اليه العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان أريد بالاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه والتقابل بحاله وان أريد

[قوله لاجتماعهما في كل موجود النخ] يعنى لابد في المتقابلين من نسبتهما الى محل واحد حتى يحكم العقل بامتناع اجتماعهما فيه فان لم يكن بين ملكتي العدمين المضافين واسطة أصلاً بأن يكون كل منهما من الامور الشاملة كثنى والمكن العام أو كلاهما شامل لجميع الموجودات كالقيام بالنفس والقيام بالغير فلا تقابل بين عدميهما لانتفاء نسبتهما الى محل واحد وان كان بينهما واسطة يجتمع العدمان فيه فاندفع الابرار عليه باللاممكنية واللاشئية وبعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير فانهما عديميان لا يجتمعان في موجود مغاير لما أضيف اليه لعدم الواسطة بين ما أضيفا اليه وأما ما قاله الشارح قدس سره في حواشى التجريد بانه يكفى في نفي التقابل بين اللاممكنية واللاشئية كونهما بحيث لو وجد أحدهما في مفهوم وجد الآخر فيه ففيه ان فرض وجود مفهوم بينهما محال فيجوز ان يستلزم المحل أعني امتناع الاجتماع وأما ايراد شارح التجريد من ان عدم الحول عما من شأن شخصه ان يكون أحول وعدم قابلية البصر كلاهما مسلوبان عن الجدار فلا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما أضيف فنجوابه ان التقابل بينهما ليس بالذات بل باعتبار استلزام الحول وجود البصر فهما خارجان عن تعريف المتقابلين

[قوله وأما العمى فهو انتفاء النخ] يعنى ان الاعمى مفهوم عام لا يمكن اتصاف المحل به من حيث عمومته فلا يكون من حيث هو مقابلاً للعمى بل اما في ضمن انتفاء البصر أو انتفاء القابلية وعلى التقديرين التقابل بين الوجودى والعدمى فلا تقص وقس على ذلك الجواب عن جميع صور العدميين اذا كان أحدهما سلباً للآخر

[قوله فهو البصر بعينه] أى من حيث الصدق وان تغاير في المفهوم فالتقابل بينهما في الحقيقة تقابل بين الوجودى والعدمى وبهذا اندفع ما أورده الشارح قدس سره في حواشى التجريد من ان التغاير بينهما في المفهوم لاشبهه فيه وان كانا متلازمين في الوجود

عدم اجتماع العدميين فيه وذلك لان عدم الحول قد شرط عما من شأن شخصه ان يكون أحول والجدار ليس من شأنه ذلك وعلى كل من التقادير لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما أضيف اليه العدمان

(قوله فهو البصر بعينه) زده في حواشى التجريد بان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر يتوقف عليه قطعاً فلا يتحدان مفهوماً قطعاً وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما لجزد حرف السلب في اللفظ فقط

[قوله وان أريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب] أو رد عليه انه ان أراد ان تقابل الاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فمنوع ولو سلم فقصد المعترض حاصله اذ غرضه ان يثبت تقابلاً بين العدميين وان أراد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب

سبب القابلية فالتقابل بينهما بالإيجاب والسلب ورد ذلك بأن مفهوم اللازمي أعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الأعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه فقد ثبت التقابل بين العدميين وثانياً بأن عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلاً في العدم والمملكة ولا في السلب والإيجاب إذ المعتبر فيهما أن يكون العدمي منهما عدماً للوجودي وأجيب بأن المتقابلين مقيسان إلى محل واحد ولا شك أن عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بأن الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء سخونة اللازمة لها عنه وعدل المصنف عن المشهور إلى قوله أما أن لا يكون أحدهما سلباً للآخر أو يكون تنبيهاً على أن المراد بالوجودي ههنا ما لا يكون السلب جزءاً من مفهومه فدخل مثل العمى واللازمي في القسم الثاني أعني أن يكون أحد المتقابلين سلباً للآخر ووجب أن يكون من قبيل السلب والإيجاب لأن مفهوم اللازمي على الوجه الأعم لم يعتبر فيه قابلية المحل وأما عدم اللازم مع وجود الملزوم فقد دخل

(قوله فالتقابل بينهما) أي بين اللازمي والعمى بالإيجاب والسلب لأنه في الحقيقة تقابل بين القابلية وسلب القابلية وإن كان بحسب الظاهر بين العدميين

(قوله متخالفان في المحل) لكون أحدهما مقيساً إلى اللازم والآخر إلى الملزوم

(قوله تنبيهاً إلخ) حال من فاعله ضمير عدل أي منبهاً وفيه بيان فائدة لفظ إقامة السلب مقام عدلين وأيسر مفعولاً له لأن علة العدول دفع الاعتراضين السابقين لا التنبيه المذكور

فذلك ممنوع لكن لا كلام فيه إنما الكلام في تقابل سلب سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيراً

(قوله مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه) هذا على سبيل التمثيل أو المراد بالجسم العنصري فالمناقشة في اللزوم بوجود الحركة في الفلك مع انتفاء السخونة فيه مما ليس لها كثير نفع

(قوله على أن المراد بالوجودي إلخ) قيل أن جعل مثل العمى والبصر حيثاً من العدم والمملكة تكلف إذ ليس السلب جزءاً من مفهومه بل نفسه فيلزم كونهما من المتضادين والجواب أن العمى العدم المضاف فالإضافة الوجودية جزء آخر وحيثاً لا كلفة في ذلك

(قوله فدخل مثل العمى إلخ) فامر من أن أحد المتقابلين في هذا القسم يكون وجودياً لا يكون مرضياً عند المصنف

(قوله وأما عدم اللازم) اعتراض على المصنف وقوله مع نصريحهم من تنمة الدخل ولا يخلو التقرير أصلاً كما ظن لأن الإضافة معتبرة فيكون السلب جزءاً من المجموع البنية كما تحققت

في قسم المتضادين مع تصريحهم بان الضدين لا بد ان يكونا وجوديين * الثالث المتقابلان
تقابل التضاد كالسواد والابيض يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج مقيسا الى محل واحد
في زمان واحد فاذا وجد فيه أحدهما امتنع به وجود الآخر فالمتضادان المذكوران أمران
موجودان في الخارج وكذلك المتقابلان تقابل التضائيف كالأبوة والبنوة يتقابلان باعتبار
وجودهما في الخارج في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة على مذهب من قال
بوجود الإضافات في الخارج وأما على مذهب من قال بدمها مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار
اتصاف المحل بهما في الخارج والمتقابلان تقابل العدم والملكة يكون أحدهما أعني الملكة
كالبصر موجودا خارجيا فهو بحسب هذا الوجود في المحل يقابل العمى بحسب اتصاف
المحل به وأما الإيجاب والسلب فهما أمران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية أيضا

(قوله مع تصريحهم الخ) يعني ان عدول المصنف وان صحح الحصر ودفع النقض لكنه مخالف لتصريحهم
(قوله بتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج) أي قد يكون كذلك اذ لا يلزم في الضدين كونهما
موجودين بل أن لا يكون السلب جزءا من مفهومهما وكذا الحال في المتضائفين إنهما قد يكونان من
الأمور الذهنية كالعالية والمعلولة وفي الملكة والعدم نحو الكلية والجزئية بخلاف الإيجاب والسلب فانه
لا يكون لهما وجود في الخارج أصلا

(قوله وأما الإيجاب والسلب بمعنى ثبوت النسبة وانتفاءها للذين هما جزءا القضية وقد يعبر عنهما بوقوع
النسبة ولا وقوعها فانه يطلق الإيجاب والسلب عليهما كما نص عليه الحق التفتازاني في شرح المعنى
لا بمعنى ادراك الوقوع وادراك اللا وقوع فان التقابل بينهما تقابل التضاد لكونهما قسمان من العلم قائمين
بالذهن قيام العرض بمحل

(قوله أمران عقليان) أي موجودان في العقل دون الخارج وان كان الخارج طرفا لنفسهما فيما
إذا كان الطرفان من الموجودات الخارجية كما لجسم والسواد

(قوله الثالث الخ) مقصوده بهذا البحث بيان ان التقابل بين المتقابلين قد يكون باعتبار وجودهما
في الخارج مقيسا الى محل واحد في زمان واحد وقد يكون باعتبار اتصاف المحل
(قوله قد يكون أحدهما أعني الملكة كالبصر موجودا خارجيا) كأنه يريد انه يجوز ان يكون موجودا
خارجيا والا فلا يلزم الوجود في الخارج للملكة بل للمتضادين أيضا
(قوله بحسب اتصاف المحل به) فالمراد من الحلول هنا ما يعم حلول الأعراض في محالها وما هو
باتصاف المحل بالأمور الاعتبارية

(قوله وأما الإيجاب والسلب الخ) قيل ثبوت النسبة ولا ثبوتها إذا اعتبرا من حيث هما معلومان

فلا وجود للمقابلين ههنا في الخارج أصلاً لأن ثبوت النسبة وانتفاء ما ليسا من الموجودات الخارجية بل من الأمور الذهنية فإذا حصل في العقل كان كل منهما عقداً أي اعتقاداً فالمتقابلان ههنا يوجدان في الذهن وهو وجود حقيقي لهما أو في القول إذا عبر عنهما بعبارة وهو وجود مجازي وهذا معنى ما قيل من أن تقابلي الإيجاب والسلب راجع إلى القول والعقد * الرابع إذا اعتبر مفهوم الفرس فإن اعتبر معه صدقه على شيء فيكون للفرس سلباً لذلك الصدق وحينئذ إما أن تكون النسبة بالصدق خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل أو تقييدية فلا تقابل بينهما إلا باعتبار وقوع تلك النسبة إيجاباً ولا وقوعها سلباً فيرجعان بالقوة إلى قضيتين وإذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على

(قوله فإذا حصل في العقل) هذا صريح في أن المراد بالإيجاب والسلب واللا وجود قولاً في شرح التجريد من أن الشارح قدس سره اعتبر التقابل بين الإيجاب والسلب بمعنى الإدراكين وهم (قوله كان كل منهما إلخ) أي الثبوت والاثبات عقداً لأن المراد بمحصولهما في العقل الاذعان بأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة

(قوله فالمتقابلان) أي الثبوت والانتفاء

(قوله وهو وجود حقيقي لهما) بناء على أن الحاصل في الذهن ماهيات الأشياء لا أشباحها (قوله وهذا معنى ما قيل إلخ) أي أن المتقابلين ههنا موجودان في الذهن لأن تقابلها باعتبار الوجود في الذهن وقيامهما به فانه تقابل التضاد فعلي تحقيق الشارح قدس سره تكون النسبة مورداً للإيجاب والسلب بمعنى أنه يتمتع انصاف النسبة الحكيمة المخصوصة بهما في الذهن في زمان واحد واعتبر الشارح الجديد موضوع القضية مورداً لثبوت المحمول وعدم الثبوت بناء على ظاهر ما نقله عن الشفاء من أن المتقابلين بالإيجاب والسلب أن لم يمتلأ الصدق والكذب ببسيط كالدرسية واللا فرسية والا فركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فإن إطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال ولا يخفى أن ما اعتبر الشارح قدس سره أظهر لأن الثبوت والاثبات صفة للنسبة في نفسها وإنما يتصف الطرفان بهما بالعرض فاعتبار الموضوع مورد اليهما دون النسبة تكلف

(قوله فلا تقابل بينهما إلخ) إذا الحيوان المتبدي بالناطق والناطق مثلاً كلامها حاصلان معاً في الذهن والخارج

فالتقابل بينهما بالإيجاب والسلب وإن اعتبرنا من حيث هما علمان فهما موجودان خارجيان فينبغي تضاد بالنسبة إلى انصاف النفس بهما وقيامهما بها فتأمل

شيء يكون مفهوم اللافرس حينئذ هو مفهوم كلمة لا مقيداً بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة
 همنا اذ لا يتصور ورود سلب أو إيجاب الاعلى نسبة لآنك اذا اعتبرت مفهوما واحدا
 ولم تعتبر معه نسبة الى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يكن لك ادراك وقوع أولا
 وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما تشهد به البديهة فمفهوم الفرس واللافرس المأخوذان
 على هذا الوجه متباعدان في أنفسهما غاية التباعد ومتدافمان في الصدق على ذات واحدة
 فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل أو الموضوع
 وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت ينقل الكلام الى
 مفهومي البياض والالابيض المأخوذين على الوجه الاخير فيبينهما تقابل خارج عن الاقسام

(قوله حينئذ) أي حين عدم اعتبار نسبته الى شيء

(قوله ولا سلب في الحقيقة) لانه عبارة عن رفع الإيجاب والايجاب انما يرد على النسبة وهو ظاهر
 فكذا السلب وانما قال في الحقيقة لوجود السلب منه في الظاهر وهو المراد بقول المصنف اما أن لا يكون
 أحدهما سلباً للآخر أو يكون اذا أريد به السلب حقيقة لم يكن المصنف والملكية داخلين في القسم الثاني
 ولم يصح تمثيله للسلب والايجاب بقوله نحو الانسان والآلاسان ويحاررنا أن دفع ما قبله انه اذا لم يكن
 السلب منه حقيقة يصدق عليهما انهما أمران ليس أحدهما سلباً للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على
 الآخر فيكونان من المتضادين فلا يلزم خروجهما عن الاقسام الاربعة على تقسيم المصنف نعم يلزم على
 التقسيم المشهور

(قوله ادراك وقوع الخ) أي تصوره كما نص عليه في حواشي التجريد ولم يرد به اذعان أن النسبة
 واقعة أو ليست بواقعة وهذا اللفظ منشأ توهم من توهم أن مذهب الشارح قدس سره أن التقابل بين
 الإيجاب والسلب بمعنى الادراك

(قوله ولا سلب في الحقيقة) قيل فيه نظر اذ حينئذ لا يرد مفهوم الفرس واللافرس وكذا البياض
 والالابيض تعضاً على المصنف لانها داخلان على تقديره في المتضادين لان المتضادين على تفسيره
 هما المتقابلان الاذان لا يكون أحدهما سلباً للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على الآخر ولا شك في
 صدقه على البياض والالابيض مثلاً على تقدير انتفاء السلب في الحقيقة اللهم الا ان يكون مقصوده الابرار
 على الجمهور لا المصنف والحق ان دخول مفهوم كلمة لافي مفهوم الالابيض يكفي في خروج البياض
 والالابيض عن المتضادين وان المراد بالسلب المنفي عن مفهوم المتضادين والمنضامين يعمه اذ لا وجه
 لاحداث اصطلاح جديد

(قوله فيبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة) الظاهر انه اعتراض على المصنف حيث عد

الأربعة كما أشرنا إليه فمن زعم أن بين الفرس واللافرس تقابل الإيجاب والسلب مطلقاً فقدسها إلا أن يبنى ذلك على الشبه والنظر إلى الظاهر (خاتمة) لامة صدد الحادي عشر (التقابل بالذات إنما هو بين السلب والإيجاب) لأن امتناع الاجتماع بينهما إنما هو بالنظر إلى ذاتيهما (وغيرهما من الأقسام إنما يثبت فيها التقابل لأن كل واحد منهما مستلزم لسلب الآخر ولولاه) أي لولا استلزام كل منهما لسلب الآخر (لم يتقابلا فإن معنى التقابل ذلك) أي استلزام كل منهما سلب الآخر فلولا أن كل واحد من السواد والبياض يستلزم عدم الآخر لم يتقابلا أصلاً فالتنافي بين السلب والإيجاب بالذات وفي سائر الأقسام بتوسطهما

(قوله كما أشرنا إليه) فيها سبق بقوله بخلاف مفهوم البياض واللابيض فانه يتمتع الخ (قوله إلا أن يبنى على الشبه الخ) أي شبه الاعتبار الثاني بالاعتبار الأول في كرن المفهومين في كل منهما في غاية التباعد فيراد بالإيجاب وجود أي معنى كان سواء كان وجوده في نفسه أو وجوده لغيره بالسلب لا وجود أي معنى كان سواء كان لا وجوده لغيره في نفسه أو لا وجوده على ما وقع في الشفاء فحينئذ يدخل نحو البياض واللابيض بالاعتبار الثاني في المتقابلين بالإيجاب والسلب وبما ذكرنا ظهر أن ما قبل من أن ما في الشفاء من تعميم الإيجاب والسلب يدفع ما ذكره الشارح قدس سره ليس بشيء لأن خلاصته أن تقابل الإيجاب والسلب بحسب الحقيقة لا يوجد في المفردين وبحسب الظاهر يوجد فيهما إذ نحو البياض واللابيض خارج عنه إذا أريد بالإيجاب والسلب ماهو في الحقيقة وهو لا ينافي التعميم المستفاد من الشفاء (قوله التقابل بالذات) بمعنى انتفاء الواسطة في الإثبات والنبوت والعروض كما يدل عليه تعليل الشارح قدس سره

(قوله إنما يثبت فيها التقابل لأن الخ) ففي جميعها يتحقق الواسطة في الثبوت فهذا الحكم لا ينافي ما تقدم من أن الوحدة والكثرة لا تقابل بينهما بالذات بل بواسطة المكيالية والمكيالية لأن بالذات هناك في مقابلة بالعرض (قوله بتوسطهما) أي هما واسطة في الثبوت

الإنسان واللافرس من الإيجاب والسلب بل على من حصر التقابل في الأربعة مطلقاً وقد يجب أن الشيخ قال في الشفاء أن المتقابلين بالإيجاب والسلب أن لم يحتمل الصدق والكذب فيبسط كالفرسية واللافربية والافركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فمن حصر التقابل في الأقسام الأربعة أراد بالإيجاب والسلب المعنى العام الذي ذكره الشيخ وأن كان إطلاق الإيجاب على أحد قسمي العام على سبيل الشبه والحجاز نعم من حصر التقابل في الأربعة وأراد بالإيجاب والسلب المعنى الخاص ورد عليه بطلان الحصر

[قوله وغيرهما من الأقسام الخ] أما في تقابل الضداد والنضائيف فظاهر وأما في تقابله العام

ولاشك ان التناقى في الذات أقوى وأيضاً (فالخير فيه أنه ليس بشر وهو) أي نفي الشر عن الخير أمر (عارض) له خارج عن ماهية الخيرية (وفيه أنه خير وهو ذاتي) للخير ليس بخارج عن ماهيته (وكونه شرايئني) عنه (كونه عارضا) له وهو نفي الشرية (وكونه ليس خيراً يئني) عنه (الذاتي) الذي هو الخيرية (والنافي للذاتي أقوى) في النفي وامتناع الاجتماع من النافي للمرضي (فهو) أي تقابل السلب والايجاب (أقوى التقابلات وقيل بل) الاقوى هو (التضاد اذ فيهما) أي في المتضادين (مع السلب) الضمني (أمر آخر زائد وهو غاية الخلاف) المتبصرة في التضاد الحقيقي

المرصد الخامس في العلة والمعلول

لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالا مكان

(قوله ان التناقى في الذاتي أقوى) لكونه مقتضى الذات كوجود الواجب
(قوله غاية الخلاف المتبصرة الخ) يعنى أن غاية الخلاف وان تحقق في المتقابلين في الايجاب والسلب
فهي ليست بمعتبرة فيهما بخلاف المتضادين فيكون تنافيهما أشد
(قوله لما كانت الخ) يعنى انه لما كانت حال العلية والمعلولية في عدم شمول كل واحد منهما لجميع
الموجودات بناء على أن برهان التطبيق قام على وجوب الانتهاء في طرف العلية والمعلولية فلا بد من علة

وللملكة فلان مفهوم العمى سلب البصر مقيداً بكون المحل قابلاً له وهذا السلب المقيد مستلزم
لسلب البصر مطلقاً

[قوله والنافي للذاتي أقوى] اعترض عليه بان العرضي اذا كان لازماً كان رافعه رافعاً للملزوم أيضاً
وان لم يكن لازماً لم يكن رافعه منالياً لمعرضه لا يقال ان الرفع بلا واسطة يكون أقوى من الرفع بواسطة
الاقتدار في التأثير الي غيره لانا نقول النار القوية قد تسخن بالواسطة تسخيناً أقوى من تسخين النار
الضعيفة المؤثرة بلا واسطة فلم لا يكون الامر ههنا كذلك والحق ان رفع الذاتي اذا كان رافعاً للماهية
نفسها كما ادعاء الشارح فيما سبق يكون رافع الذاتي أقوى في النفي والمعاندة من الرفع للمرضى لان رفعه
مستلزم لرفع الماهية لانفسه

[قوله وقيل بل الاقوى هو التضاد] قائله صاحب التجريد على ما في بعض نسخه ورد به لا يتصور
اختلاف فوق التناقى الذاتي بأن يكون أحدهما مخرج سلب الآخر وقيل معنى كلامه ان أشد الاتواع في
التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والمنصف في استنانه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة
والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي

(قوله لما كانت العلية والمعلولية الخ) لا يخفى ان المناسب لما أورده المصنف في أول الموقف الثاني من

والوجوب أورد مباحثهما في الأمور العامة وفيه مقاصد) عشرة (المقصد الأول) تصور
احتياج الشيء إلى غيره ضروري (حاصل بلا اكتساب فإن كل أحد احتياجه إلى أمور
واستغناؤه عن أمور والتصور السابق على التصديق الضروري مطلقاً أولى بأن يكون

لا تكون معلولاً ومن معلول لا يكون علة وشمولها لجميع الموجودات على سبيل التقابل كحال الوجوب
الذاتي والامكان الخاص أورد مباحثها في الأمور العامة وفيه إشارة إلى أن مافعله الامام في كتابه المانح
والمباحث المشرقية حيث يجعل الوجوب والامكان من الأمور العامة دون العلية والمعلولية تحكم ومقابل
إن مراده أن إيراد مباحثهما في الأمور العامة مبنى على التفسير الثاني للامور العامة لأعلى تفسير المصنف
لأنه يلزم أن يكون مباحث العلية مذكوراً استطراداً فليس بشئ أما أولاً فلان بناء إيراد المصنف على
تفسير لم يذكره مما لا معنى له وقراءة أورد على المجهول يجعل كلام الشارح قدس سره لغواً وأما ثانياً
فلان لزوم الاستطراد ممنوع ولو سلم فهو لازم في الوجوب أيضاً كما ذكره الشارح قدس سره سابقاً وأما
ثالثاً فلان التفسير الثاني وهو ما يشمل المفهومات بأسرها لا الموجودات فقط وأما رابعاً فلأنه حيث
يصير قوله كالوجوب والامكان مستدركا

(قوله تصور احتياج الشيء) ولو بالوجه

(قوله كل أحد) قدر على الاكتساب أولاً

(قوله مطلقاً) أي الضروري بالنسبة إلى الكل حتى البله والعيان

تفسير الأمور العامة بما لا يختص بقسم من أقسام الموجودات التي هي الواجب والجوهر والعرض إن يقال
إيراد مباحثهما في الأمور العامة لعدم الاختصاص للذكر لكن لما لم يكن ذلك الدم ظاهراً في العلية
عند أهل السنة لما تقرر من قواعدهم وسبق في المقصد الرابع من المرصد الخامس في أحكام النظر
وسيفرح به في المقصد العاشر من هذا المرصد أيضاً من أنه لا علاقة بوجه من الوجوه بين الممكنات
ولا علية وأما خلق البعض عقيب البعض بإجراء العادة ليس إلا وكان حله مباحث العلة مع عمومها وكونها
أكثر مباحث هذا المرصد على استطراد بسبباً أشار الشارح إلى أن وجه إيراد مباحثهما في الأمور
العامة إنما يظهر بناء على هذا التفسير الذي نقله نفسه في صدر الموقف الثاني لأعلى تفسير المصنف ولا يبعد
أن يقرأ أورد في عبارة الشرح على سبغة المجهول

(قوله واستغناؤه عن أمور) ذكر الاستغناء أما استطرادى أو لأنه عدم الاحتياج وضروريته

تستلزم ضرورة الاحتياج الذي كلامنا فيه

(قوله على التصديق الضروري مطلقاً) أي بالنسبة إلى الكل حتى البله والعيان فلا يرد جواز

كسبية أطراف البديهي ويحتمل أن يكون مطلقاً قيداً للتصور أي بالكنه أو بوجه مافاته كاف في المطلوب

ضروريا (فالاحتاج اليه) في وجود شيء (يسمى علة) له (و) ذلك الشيء (الاحتاج) يسمى (معلولا والعلة) اما تامة كما سيأتي واما ناقصة والناقصة (اما جزء الشيء) الذي هو المعلول (أو) أمر (تخرج عنه والاول ان كان به الشيء بالفعل كالحيثه للسري فهو الصورة)

(قوله فالاحتاج اليه) - واه كان بنفسه أو باعتبار أجزائه ليشمل العلة التامة المركبة من المادة والصورة والفاعل فانه محتاج اليه باعتبار الفاعل وأما ذاته أعني المجموع فهو محتاج الى مجموع المادة والصورة الذي هو عين المعلول احتياج الكل الى جزئه كما سيجي
[قوله في وجود شيء] أشار بذلك الى ان العلية في العدم مجرد اعتبار عقلي مرجعه عدم عليّة الوجود للوجود

(قوله اما تامة كما سيأتي أو ناقصة) يعني ان القسمة الاولى متروكة في الذكر اختصارا بقرينة قوله ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء علة تامة والكلام في ان العلة التامة اذا كانت مشتملة على المادة والصورة يصدق عليه تعريف العلة بمعنى المحتاج اليه أولا سيجي تحقيقه
(قوله ان كان به الشيء بالفعل) الباء للملابسة أي مياقارن لوجود وجود الشيء بمعنى ان لا يتوقف

[قوله فالاحتاج اليه في وجود شيء يسمى علة] قبل المعلول اذا كان مركبا لجميع أجزائه التي هي عنه يكون جزءا من العلة التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها اصطلاح آخر لا بمعنى الاحتياج اليه كيف والاحتياج يستلزم التقديم والعلة التامة في الصورة المذكورة لا تتقدم على المعلول لازمانا ولا ذاتا كما سيصرح به وقد يقال جزء العلة التامة كل واحد من المادة والصورة لا مجموعهما والا لزم كون المعلول عين العلة لان جزء العلة علة ونظيره ما ذكره المحققون من أن أجزاء العدد الذي يتوهم تركيبه من الأعداد هي الوحدات لا تلك الأعداد مثلا الاثنان ليس جزءا من العشرة وقد سبق تحقيقه والانصاف ان كلا من المادة والصورة كما أنه داخل في قوام العلة التامة للمعلول المركب كذلك مجموعهما والاثنان انما لا يكون جزءا من العشرة بناء على ما سبق من امكان تصورهما بالكنه بدون تصورهما واما كان تصور العلة التامة بالكنه بدون تصور هذا المجموع وكذا لزوم كون جزء العلة علة بمفرد واما كون جزء العلة علة فاما هو على تقدير التسليم في جزء العلة بمعنى الاحتياج اليه وقد يقال المراد بالاحتياج المأخوذ في تفسير العلة أعم من الاحتياج الواحد والاحتياجات المتعددة والثانية موجودة في العلة التامة باعتبار أجزائها المنفردة والتقدم وكذا لزوم كون جزئها علة انما يلزم في المعنى الاول ولك ان تقول المراد بالاحتياج اليه أعم من ان يكون هو نفسه كذلك أو كل واحد من أجزائه المتعددة نظيره ما ذكره الشارح في حواشي الطوالع من ان معنى قولهم الحد اثنان تعريف بالداخل دخول جزء من أجزائه

(قوله والعلة اما جزء الشيء) المقسم في عبارة الماتن هو العلة الناقصة كما أشار اليه الشارح ولا يرد مجموع المادة والصورة لما صرفت من انه معلول لاعلة ولو سلم فالوحدة النوعية باعتبار العلية معتبرة في المقسم (قوله والاول ان كان به الشيء بالفعل) الباء للسببية القريبة وتقديم الجار والمجرور للمعصرفة للاستفاد

لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب مع أن السيف ليس حاصلًا بالفعل لأننا نقول الصورة السيفية المعينة إذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعاً وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها (وإن كان) الشيء به (بالقوة كالخشب له) أي

بعد وجوده على شيء آخر فخرج مادة الافلاك وأجزاء الجزء الصوري لمادة المركب كمسور الخشب للسري فأنها أجزاء مادية بالنسبة إلى المركب وحمل الباء على السببية القريبة مع عدم محته في مابه الشيء بالقوة يحتاج إلى القول بأن العلة التامة والفاعل سيان بعيدان بواسطة الصورة

(قوله لا يقال إلخ) ليس مراده النقض بالصورة النوعية للسيف الحاصلة في الخشب بأن يقال الصورة النوعية للسيف حاصلة في الخشب مع عدم حصول نوع السيف على ما فهم لأن نوع الصورة السيفية ونوع السيف لا وجود لها بالفعل بل بالصورة الشخصية الحاصلة في الخشب المخصوصة كما هو الظاهر المتبادر من العبارة

(قوله مع أن السيف إلخ) لعدم ترتيب آثار السيف عليه

(قوله الصورة السيفية المعينة) وهي التي تحصل في الحديد المعين

(قوله بل فرد آخر من نوعها) به يتحقق بالفعل ما يشبه السيف ونحقق فرد من نوع الصورة السيفية

منه أن الصورة هي السبب القريب لحصول الشيء بالفعل البتة حتى لو جاز وجودها بدون المادة لكان مستلزماً لحصول المركب بالفعل البتة فيخرج المادة التي يلزمها الصورة كالمادة الفلكية فإن وجود الفلك وإن كان معها بالفعل لكن لا سبباً ويخرج أيضاً كل من جزئي الصورة للمركبة إذا ثبت أنها جزؤها الأول فظاهر وأما جزؤها الثاني فلأن لجزئها الأول مدخلا قريباً في وجوب حصول المركب بالفعل وقد اعتبرنا بالحصر فإن قلت إذا خرج من تعريف الصورة جزؤها الأخير ولا شك في عدم دخوله في تعريف المادة مع دخوله في المقسم بطل الاحتصار قلت المقسم غلة الشيء بلا واسطة أغنى المحتاج إليه أولاً وبالذات والمحلل أنما يحتاج أولاً وبالذات إلى كل من المادة والصورة وأما الاحتياج إلى جزئها قائماً هو ثانياً وبالعرض وبهذا التقدير يظهر اندفاع الاعتراض بصدق تعريف المادة على غير الأخير من أجزاء الصورة وذلك لأن ما عبارة عن العلة بلا واسطة ويظهر أيضاً جواز اخراج كل من جزئي الصورة بهذا الطريق أيضاً هذا غاية توجيه المقام وإن اشتمل على نوع تكلف لتضييع الكلام مع أنه بعد محل اللام

(قوله لا نقول الصورة السيفية المعينة) أي تعيناً نوعياً باعتبار حلولها في المادة الحديدية والمراد بحصولها بشخصها حصول شخص منها

(قوله عين تلك الصورة) أي الصورة السيفية المعينة تعيناً نوعياً

(قوله بل فرد آخر من نوعها) هذا على حذف المضاف أي شبه نوعها إذ لو تحقق فرد من نفس نوعها وجب أن يتحقق فرد من نوع السيف وهذا ظاهر لزوماً وبطلاناً

[قوله وإن كان الشيء به بالقوة] المناسب لما سبق أن يقرر هكذا وإن كان مابه الشيء بالقوة لينفذ

للسرير (فهو المادة) وليس المراد بالعلة الصورية والمادة ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من أجزاء الاعراض التي توجد بها الاعراض اما بالفعل أو بالقوة (ولها) أى للمادة (أسماء) متعددة (باعتبارات مختلفة فائدة) وطينة (اذ توارد عليها الصور المختلفة وقابل) وهيولى (من جهة استمدادها للصور وعنصر اذ منها يتبدأ التركيب واسطةس اذ اليها ينتهى التحليل) وقد يكس ويفسر كل من العنصر والاسطةس بتفسير الآخر (وهاتان) أى الصورة والمادة (علتان للماهية) داخلتان في قوامها (كما انهما علتان للوجود) أيضاً لتوفقه عليهما (فيخصان باسم علة الماهية تميزا لهما عن الباقيتين للمشاركين اياهما في علية الوجود) (والثاني) أعني ما يكون خارجا عن المعلول (اماما به الشئ

لا يستلزم تحقق فرد السيف انما يلزم ذلك لو كان نوع الصورة السيفية مختصاً بنوع السيف ولو سلم الاستلزام فلنلزم تحقق فرد من السيف أيضاً ونقول ان الآثار المرتبة على السيف الحديدي ليست آثارا لنوع السيف بل لمنه وهو السيف الحديدي فتدبر فانه قد زل فيه أقديام الناظرين

[قوله وليس المراد بالعلة الصورية الخ] أى في عبارات القوم

(قوله بل ما يعمهما الخ) فاطلاق المصنف الصورة على العلة الصورية والمادية مبنى على التسامح (قوله ولها أسماء) أى يطلق على المادة هذه الاسماء ولو باعتبار بعض افرادها وهي المواد الجوهرية فلا يرد ان العلة المادية للاعراض لا يطلق عليها هذه الأسماء (قوله ما به الشئ) الباء للسببية فان الفاعل هو المعطى لوجود الشئ

الحصر ويخرج كل من جزئي المادة على قياس ما تحققت لكن الشارح اعتمد على السياق في افادة الحصر فلم يبال بتأخير الجار والمجرور مع انك قد صرفت خروجه بوجه آخر ثم المراد ما قاله الشيخ في الشفاء من ان المادة هي مالا يكون باعتباره وحده للمركب وجود بالفعل بل بالقوة والصورة انما يصير المركب هو هو بمحمولها حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل كما أشرفنا إليه (قوله وليس المراد بالعلة الصورية والمادية الخ) المفهوم من هذا الكلام ومن اطلاقاتهم أيضاً عموم العلة الصورية والمادية بحسب الاصطلاح للجواهر والاعراض فقوله في حاشية المطالع وحاشيته الصغرى اطلاق المادة والصورة في تعريف الفكر على سبيل التشبيه والحجاز لاختصاصهما بالاجسام على تأمل كما قد نبهناك عليه في مباحث النظر

(قوله والثاني أعني ما يكون خارجا عن المعلول) قد يكون ما به المعلول جزءا منه كما في المركب من الواجب والممكن فينبغي ان يضمن كلامه بما كل جزء منه ممكن ثم كون التجار فاعلا للسرير انما هو بحسب متفاهم العرف والا فهو في التحقيق باعتبار حركته الخصوصية معد للسرير

كالنجار له) أى للسري (وهو الفاعل) والمؤثر (واما لاجله الشيء كالجلوس عليه وهو الغاية) أى العلة الغاية (وهاتان) الملتان أعني الفاعل والغاية (بخصان باسم علة الوجود) لثبوته عليهما دون الماهية (والاوليان) وهما المادة والصورة (لا يوجدان الا المركب) وهو ظاهر (والغاية لا تكون الا لفاعل بالاختيار) فان للوجوب لا يكون لفعلة غائية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة (وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية أيضا تشبيها) لها بالغاية الحقيقية التى هى علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل (والغاية معلولة فى الخارج وان كانت علة فى الذهن) فان الجلوس على السري مثلا معلول بحسب الخارج لوجود السري وعلة له بحسب تصور وحصوله فى الذهن (فلها) أى للغاية (علاقا العلية والمعلولية) بالقياس الى شئ واحد لكن باعتبار وجودها الذهنى والخارجى (ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشئ) فى ماهيته ووجوده أوفى وجوده فقط (علة تامة) وفى لفظ الجميع نوع اشعار

(قوله كالنجار) التمثيل مبنى على المساعدة فانه فاعل للحركات للمعدة للسري
(قوله وهو الفاعل) والمجموع من الواجب والممكن وان كان قاعله جزءا منه لكن ليس فاعله
إلا باعتبار فاعله للممكن فيكون خارجا عن المعلول
(قوله دون الماهية) باعتبار قوامها فهذا لا يتوقف على عدم كون الماهيات بمجولة
(قوله لا تكون الا لفاعل بالاختيار) وان كان الفاعل بالاختيار يوجد بدونها كالواجب تعالى عند الاشعرية
(قوله تشبيها الخ) من حيث ترتب كل منها على الفعل
[قوله بحسب تصور وحصوله فى الذهن] من حيث ترتبه على المعلول
[قوله أوفى وجوده فقط] كما فى المعلول البسيط
[قوله نوع اشعار الخ] اما قال ذلك لانه يمكن توجيها بأن المراد به فلا يحتاج الى أمر غيره

[قوله واما لاجله الشيء كالجلوس الخ] ظاهر كلامه يدل على ان العلة الغائية نفس الجلوس فان قلت
للمقرر انتفاء المعلول بانتفاء جزء من علته التامة مع عدم انتفاء السري بانتفاء نفس الجلوس وان اعتبر العلة
الغائية تصور الجلوس برد عليه ان الغاية معلولة فى الخارج كما صرح به ولا يستقيم هذا فى نفس التصور
قلت العلة الغائية نفس الجلوس لكن عليه فى الذهن أى باعتبار تصور وعلته ويلزم من انتفاء الجلوس بهذا
الاعتبار انتفاء المعلول اذ مآل للمعنى حينئذ انتفاء تصورهما
(قوله والغاية لا تكون الا لفاعل بالاختيار) مراده ان العلة الغائية لا تكون الا لاختيار لا انه يلزم
العلة الغائية لكل فاعل مختار اذ أفعال الله تعالى غير معطلة بالاغراض عند الاشعرية وقوله بعد هذا
أو مع التامة كما فى البسيط الصلوات عن المختار مبنى على مذهب غيرهم أو على التجوز والاحتمال الصرف
(قوله وفى لفظ الجميع نوع اشعار الخ) اتماما لنوع اذ حار بما الى امكان توجيها بأن المراد ان لا يبقى شئ يحتاج اليه

وجوب التركيب في الالة التامة وذلك غير واجب ألا ترى الى قوله (وانها) أى الالة التامة (لئلا تكون علة فاعلية) اما وحدها كالفاعل الموجب الذى صدر عنه بسيط اذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه واما امكان الصادر فهو معتبر في جانب المعلوم ومن تمته فاننا اذا وجدنا بمكانا طلبنا علته (أو مع الغاية كما في البسيط) الصادر عن

[قوله ومن تمته] فكأنه قيل ما يحتاج اليه الشيء الممكن في وجوده فلا يعتبر في جانب الالة لان ما هو معتبر في المحتاج لا يعتبر في المحتاج اليه وما أورده عليه من ان اعتباره في جانب المعلوم لا يقتضي عدم اعتباره في جانب الالة كالعلة المادية والصورية فندفع بأن المعلوم في المركب حقيقة هو التركيب والتأليف بين المادية والصورية كما نص عليه في الاشارات فلا يكونان معتبرين في جانب المعلوم قبل انه يشكل بالتأثير والاحتياج والوجود المطلق الزائد على الماهية التى هو نفس الوجود الخاص والوجود السابق والجواب انه ليس شئ منها مما يحتاج اليه المعلوم بل هي أمور اضافية يشترعها العقل من استتباع وجود الالة لوجود المعلوم وحكم العقل بأنه أمكن فاحتاج فآثر فيه الفاعل فوجب وجوده فوجد قائما هي في الملاحظة للعلة وليس في الخارج الا المعلوم الممكن أو العلة الموجبة لوجوده فتدبر فانه دقيق وأما رفع المانع فان أريد به المانع في نفس الامر فيجوز أن لا يكون فيه مانع وان أريد به المانع الفرضي فانما يستلزم الترتيب الفرضي لا في نفس الامر

لا ان تكون مركبة اليه

(قوله وذلك غير واجب الا ترى الخ) قال قلت للعلة مادية ووجود وكل منهما محتاج اليه فيلزم التركيب ولو اعتبر وجوده الخاص عين ماهيته فلا شك في زيادة الوجود المطلق قلت زيادة الوجود المطلق بحسب الواقع لا يستدعي احتياج المعلوم الى وجود مطلق زائد على ذات الالة كيف ولا وجود مطلقاً عند الشيخ الاشعري ومتابعيه في ذلك والوجود الخاص عين لالة مع تمام وجود المعلوم فليتامه فان قلت كل ممكن مسبوق بوجوده بوجوبه كما تقرّر عندهم بحيث لا يكون الوجوب من جملة الموقوف عليه فيلزم التركيب قلت وجوب كون الوجوب السابق على تقدير تحققه جزءاً من الالة التامة وان أشار اليه صاحب التبيين وأنكر بهذا سبق الوجوب غير صحيح للزوم تقدمه على نفسه لإلزامهم صرحوا بكونه أثر الالة التامة متأخراً عنها مع لزوم تقدمه عليها على تقدير كونه جزءاً منها وهو محل لمكن أشار الفاضل التنقاز الى جوابه بأن الوجوب عندهم يؤكد الوجود فلم يعتبره جزءاً من الالة التامة بل اعتبره أثراً لها ومتصداً الشارح هو التنبيه على ان في تعريفهم مساحة لاشعار لفظ الجميع بوجوب التركيب مع عدم وجوبه عندهم بمقتضى قاعدتهم فلا اشكال هذا غاية ما يقال فان قلت ارتفاع الموانع شرط وعدم تصور المانع لا يفرض في التوقف فيلزم التركيب قلت ان اعتبر ارتفاع الموانع كاشفاً عن شرط وجودي فالامر ظاهر إذ لا يتوقف المعلوم على شرط وجودي أصلاً والا فالتركيب على تقدير عدم تصور المانع يكون

المختار (وقد تكون مجتمعة من الأربع) المذكورة (كما في المركب) الصادر عن المختار وقد تكون مجتمعة من ثلاث منها كما في المركب الصادر عن الموجب (والعلة الناقصة متقدمة) على المaul تقدم ذاتيا سواء كانت داخلة فيه أو خارجة عنه وأما التتبع الزماني فيجوز إلى العلة الصورية فإنها مع المaul في الزمان (وأما العلة الناقصة) على تقدير تركيبها من أربع أو ثلاث (فمجموع أمور كل واحد منها متقدم) فتقدمها على المaul بمعنى تقدم كل واحد من أجزائها عليه مما لا شك فيه (وأما تقدم الكل من حيث هو كل فقيه نظر إذ مجموع الأجزاء) المادية والصورية (هو الماهية) أي من حيث الذات (ولا يتصور تقدمها) أي تقدم الماهية (على نفسها فضلا عنها) أي عن تقدمها على نفسها (مع انضمام أمرين آخرين) هما الفاعل والناية (إليها) والحاصل أن مجموع المادة والصورة هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن

(قوله ولا يتصور الخ) لا شك أن المaul في الماهية المركبة من المادة والصورة إنما هو التركيب والانضمام فاللازم تقديم المادة والصورة على التركيب والانضمام فتقدم العلة الناقصة لا يستلزم تقدم الماهية على غيرها وأخبري كيف خفي هذا على الفحول

(قوله أن مجموع المادة الخ) قد يقال أن المادة والصورة منفردتين معتبرتان في جانب العلة ومن حيث الحلول والاجتماع عين المaul فلا تقدم للشيء على نفسه ورد بأن الحلول والاجتماع إن كان مما يتوقف عليه المaul يكون معتبرا في العلة أيضا فيلزم تقدم الشيء على نفسه وإن لم يكن كذلك فلا وجه لاعتباره في المaul والجواب أنه لا يلزم لوجود المaul وإن لم يكن موقفا عليه

لرغبا لاحقيقا هذا بقي ههنا بحث وهو أن المaul كما يتوقف على ذات الفاعل يتوقف على إمكان فاعله وأن ماهية الممكن علة قابلة على أن اعتبار إمكان الصادر في جانب المaul لا يمنع اعتباره في جانب العلة أيضا لا يرى أن كلا من الجزء الصوري والملائي مع أنه جزء من المaul جزء من العلة الناقصة أيضا فلولا كان الإمكان جزءا من العلة الناقصة مع كونه صفة للمaul ومعتبرا فيه لم يلزم محذور وأيضاً لما كان الإمكان من شرائط التأثير لم يوجد مؤثر بلا اشتراط أمر في تأثيره فليتأمل

[قوله والعلة الناقصة متقدمة] قد نبهناك على أن مجموع المسادة والصورة ليس علة ناقصة وإن كان جزءا من العلة الناقصة

(قوله وأما تقدم الكل من حيث هو كل) فيه بحث لأنهم اعتبروا الوجوب السابق أثر العلة الناقصة وإن كانت مركبة فهي سابقة عليه والسابق على السابق أولى بأن يكون سابقا فتأمل (قوله فضلا عنها مع انضمام أمرين آخرين) توضيحه أن الماهية إذا انضمت إلى أمرين كانت متقدمة على المجموع المركب من الماهية والأمرين تقدم ذاتيا وإذا كان هذا المجموع متقدما على الماهية كانت الماهية

تقدم هذا المجموع على الماهية تقدماً ذاتياً لان التغير الاعتباري بالأجمال والتفصيل لا يجدي هنا
 نفعا بخلافه في باب التعريف فاذا ضم الى ذلك المجموع أمران أو أمر واحد فكيف يتصور
 تقدمه على الماهية واذا كانت العلة التامة هي الفاعل وحده أو مع الغاية كانت متقدمة على
 الملول بلا اشكال (فان قيل قد تركت قسماً) من العلة الناقصة (وهو الشرط) فانه من
 جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده وجزء أيضاً من العلة التامة فليست العلة الخارجية
 منحصرة في الفاعل والغاية (قلنا انه جزء للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو

(قوله لان التغير بالأجمال الخ) لان الكلام في تقدم المادة والصورة على الماهية ذاتاً لا تصوراً
 (قوله فكيف يتصور الخ) لانه يلزم حينئذ تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين وهذا معنى قوله فضلاً
 عنها مع انضمام أمرين آخرين
 (قوله وهو الشرط) أي ما يتوقف الشيء على وجوده ولا يكون من الاقسام المذكورة فالتعرض
 لارتفاع المانع زيادة على الجواب عمداً للسؤال والجواب الآتين
 (قوله فانه من جملة ما يحتاج اليه الخ) الاول لاثبات أصل العلة والثاني لاثبات كونه ناقصة
 (قوله انه جزء للفاعل بالحقيقة) متعلق بالجزء أي جزء حقيقة وان لم يكن جزءاً ظاهراً أو بالفاعل
 أي جزء بما هو فاعل حقيقة فان الفاعل حقيقة ما يتصف بالفاعلية بالفعل وأما ذات الفاعل فهو من
 شأنه الفعل

متقدمة على نفسها بمرتبتين وهو أشد استحالة من تقدمها على نفسها بمرتبة واحد وأيضاً يلزم من التقدم
 في صورة الانضمام مع تقدم الشيء على نفسه تقدم الجزء على الكل ولا شك ان الفسادين أحسن من الواحد
 وهذا معنى قوله فضلاً عنها الخ

(قوله لان التغير بالأجمال والتفصيل لا يجدي هنا) لان الكلام في تقدم مجموع المادة والصورة على
 الماهية ذاتاً لا تصوراً والتغير المذكور لا يجدي فيه وإنما يجدي في التقدم بحسب التصور المعتبر في باب
 التعريف وما ينبغي ان يعلم ان قوله بخلافه في باب التعريف ليس شرحاً لكلام المصنف بل هو استطرادي
 وقع في أثناء بيان الحاصل والا فقد ذكر المصنف فيما سبق ان معنى تقدم الحد على المحدود تقدم كل جزء من
 أجزائه عليه لا ان يكون الحد نفسه متقدماً على المحدود بالتغير الاعتباري بالأجمال والتفصيل وإن قال به القاضي
 الارموي فليتامر

(قوله وجزء أيضاً من العلة التامة) هذا تأكيد لقوله فانه من جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده
 قيل ولك ان تحمل على التأسيس بناء على ان في لفظه أيضاً اشعاراً بأنه كنز الأجزاء لا انحطاط له حتى
 لا يعتد به ولا يمد من العلة وأنت خير بان التشبيه يثمر بالانحطاط في المشبه
 (قوله لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية) قيل هذا لا يفيد لان مقصود السائل ان نفس

المستقل بالفاعلية) والتأثير (ولا يكون كذلك الا باستجباع الشرائط وارتفاع الموانع) فوجود شرط وعدم المانع من تامة الفاعل فلا حاجة الى الافراد بالذكر وقد يحملان من تامة المادة لان القابل انما يكون قابلاً بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من

(قوله هو المستقل بالفاعلية) سواء كان مستقلاً بنفسه أو بمدخلية أمر آخر فالمراد بما به الشيء ما يستقل بالسببية والتأثير كما هو المتبادر سواء كان بنفسه أو بانضمام أمر إليه فيكون ذكر هذا القسم مستقلاً على ذكر أمور الثلاثة الفاعل المستقل بنفسه وذات الفاعل والشرائط وعلى أن كلا منها مما يحتاج إليه المعنوي وعلى أنها نافعة انما المتروك تفصيله وبيان اشتماله على الأمور الثلاثة وقس على هذا التقرير في جانب المادة بأن المادة هو القابل والقابل لا يكون قابلاً بالفعل الا بحصول الشرائط فالمراد بما به الشيء بالقوة الجزء الذي يكون به الشيء قابلاً بالفعل سواء كان بنفسه أو بانضمام أمر آخر إليه فيكون ذكر هذا كراً للامور الثلاثة انما المتروك التفصيل وبما ذكرنا اندفع ما قيل سلنا أن المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكرناه من الشرائط والآلات ورفع المانع والمعد مما يحتاج إليه المعنوي ولا يصدق عليه انه جزء منه ولا مأمته ولا بالأجله ولا نعتي بعدم الحصر في الاقسام الا وجود شيء يصدق عليه التقسيم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام وقد يقال في توجيهه بأن المراد أن الفعل يحتاج أولاً الى الفاعل المستقل والقابل بالفعل واحتياجه الى ما ذكرنا هو بواسطة احتياجهما إليه فتكون تلك الامور من العلل بالواسطة والمقسم هو علة الشيء بلا واسطة ورد بأنه يخرج عن قسمة العلة الغائية لأنها علة العلية الفاعل فتكون علة بالواسطة

الشرط مثلاً داخل في المقسم لان المعنوي يحتاج إليه ولا يصدق عليه انه جزء المعنوي ولا مأمته ولا بالأجله ولا معنى لعدم الحصر الا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام ولا يفيد كونه جزءاً من بعض الاقسام وأجيب بأن مراده ان الشرط مثلاً جزء للفاعل فالاحتياج إليه ثانياً وبالعرض أي بواسطة احتياج الفاعل المستقل إليه والمقسم كما أشرنا إليه هو المحتاج إليه أولاً وبالذات وهو القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال فلا ضير في خروج نفس الشرط من الاقسام لكن يبقى شيء وهو أنه كان يجب ان لا يذكر العلة الغائية حينئذ لانهم صرحوا بأنها مؤثرة في مؤثرية الفاعل لاني وجود المعنوي فالاحتياج إليه بواسطة احتياج الفاعل بالفعل إليها لا اولاً وبالذات

(قوله أي باستجباع الشرائط وارتفاع الموانع) ارتفاع الموانع عند المنصف من قبيل الشرائط ولذا اكتفى في السؤال بذكر الشرائط وأفرد بالذكر ارتفاع الموانع هنا عطفاً للخاص على العام لخفاء أمره (قوله وقد يحملان من تامة الخ) لاشك ان جعل الاديات من تامة المادة بميد جداً فالاولى جعله من تامة الفاعل كما سنذكره الا ان قوله ومنهم من جعل الخ ربما يشعر بترجيح الجمل الاول على الثاني

جعل الادوات من تمة الفاعل وما عداها من تمة المادة (فان قات) لما جعل ارتفاع الموانع جزءاً للفاعل أو القابل بل اذا جعل مما يحتاج اليه الشئ في وجوده (فعدم المانع جزء من علة الوجود وانه خلاف الضرورة) الشاهدة بأن العدم لا يكون كذلك (قلنا عدم المانع لا تحقق له في نفس الامر ولا يتميز له ولا ثبوت فكيف يكون مبدأ لوجود الغير نعم انه) أي عدم المانع (قد يكون كاشفاً عن شرط وجودي كعدم الباب المانع للدخول فانه) أي عدم الباب (كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحريك السقف فيه) أي في الامر الممتد الذي هو المسافة (لاسقوط الا أنه ربما لا يعلم) الشرط الوجودي المعتبر في علة الوجود (الا بلازم عدمي فيمبر عنه بذلك) اللازم العدمي كما في المثالين المذكورين (فيسبق الى الاوهام انه) أي ذلك العدمي (مؤثر) في الوجود ومعتبر في علته وليس كذلك فظهر أن الامور الداخلة في العلة التامة كلها وجودية فتكون هي أيضاً موجودة بوجود أجزائها بأسرها ثم التعقيق أن بديهية العقل لا تجوز كون العدم مؤثراً في الوجود مفيداً له ولكن تجوز أن

(قوله لما جعل الخ) أشار بتقدير الشرط الى أن الفاء في قوله فعدم المانع للدلالة على أن مثلما السؤال متقدم كما أن مورده ذلك وان هذا السؤال لا يتعلق له بالجواب عن بطلان الحصر لان اعترافه بأن رفع المانع ليس مما يحتاج اليه اعتراف بعدم بطلان الحصر به
(قوله وانه خلاف الضرورة الخ) قلنا اذا علمنا وجود حادث طلبنا بالبديهة عاتيه بل هذا متركز في طبائع الحيوانات المعجم

(قوله مبدأ) أي موقوفاً عليه لا وجود في الخارج فانه فرع التميز والثبوت فيه والتميز العقلي لا يكفي فيه (قوله نعم انه الخ) هذا هو الجواب وما سبق كان تقريراً لما قاله السائل من أن العدم لا يكون جزءاً من علة الوجود وخلافه أن الموقوف عليه هو الشرط الوجودي بناء على ما ثبت من امتناع التوقف على العدمي الا انه لجهالة عبر عنه بلازمه العدمي وأقيم مقامه فقبل انه جزء العلة تجوزاً
(قوله له قوام) أي يحصل في الخارج بحدوده به يحيط به احتراز عن فضاء لا قوام له كفضاء خارج العالم فانه لا يمكن النفوذ فيه

(قوله ولكن يجوز أن يتوقف الخ) فانه لا شبهة في توقف الوصول على عدم الحركة المتاعمة له في العقل والتوقف لا يستدعي التميز الخارجي كما زعمه النجاشي فان التوقف أمر اعتباري مرجعه صحة الترتيب

(قوله فان قات الخ) يمكن توجيه هذا السؤال بحيث يرجع الى ما سيذكره الشارح بقوله فان قلت لما جعل الخ وحينئذ لا يرد ما أثار اليه بقوله نعم التعقيق الخ

يتوقف التأثير في الوجود على أمر عديمي كما يتجاوز توقفه على أمر وجودي فملي هذا جازان
 يكون مدخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة
 والصورة وأن يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وأن يكون من حيث وجوده
 وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطارئ على وجوده ثاقيل من ان العلة التامة
 الوجود لا بد أن تكون موجودة أريد به ان ماله مدخل بوجوده لا بد ان يكون موجودا
 وماله مدخل بعدمه لا بد ان يكون معدوما وماله مدخل بوجوده وعدمه لا بد ان
 يوجد ثم بعدم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها يقتضى لوجود المعلول واما

بالغاء فيكفيه التميز العقلي بمعنى ان العقل اذا لاحظ العدمي ولاحظ وجود المعلول يحكم بترتبه على ذلك
 العدمي لاعلى وجوده العقلي فلا يرد انه متوقف على الوجود وان التوقف ثابت بينهما وان فرض استفاء
 العقول فلا يكفيه التميز العقلي فلا بد من القول بانه كاشف عن الوجودي

(قوله من حيث وجوده وعدمه معا) بأن يتوقف على عدمه بعد الوجود كما في المعد او على وجوده
 بضد العدم كالانضمام الجيد المتوقف على عدم شرب الماء أولا وشربه ثانياً وأما نفس الاستعداد فلا يتوقف
 الوجود على عدمه وان كان مقارنا له

(قوله من ان العلة التامة للوجود الخ) وانتخيس بالوجود بناء على أن العلية اصاله في الوجود

(قوله وان يكون من حيث وجوده وعدمه معا كالمعد) كلامه في حاشية المطالع ينبغي انحصار العلة
 التي يتوقف عليها المعلول باعتبار وجودها وعدمها في المعد فكيف مقعمة بحسب المعنى أو بالنظر الى
 الافراد الذهنية وان أمكن ان يناقش في الانحصار بأن نفس الاستعداد من ذلك القيل مع انه من أثر
 المعد قال في حاشية المطالع المعد هو الموجب للاستعداد التام الذي هو القوة القريبة أعني أن شيئاً القابل
 للمقبول نهياً كائناً لقبوله مقارناً لعدمه حتى اذا وجد فيه بالفعل لم يوصف باستعداد اياه بل بإمكان الانصاف
 فانه لازم له لا يفارقه ويمكن ان يدفع المناقشة المذكورة بان الاستعداد لا كن أثراً للمعد لازماً له أدرج
 في عداده ولم يعد من أجزاء العلة التامة استقلالاً

(قوله فما قيل من ان العلة التامة للوجود الخ) لا ينبغي ان حاصل ما ذكره ان المراد بوجود العلة
 التامة حصول الامور التي لها مدخل في وجود المعلول ولا شك ان العلة التامة للمعدوم أيضاً لبدان تكون
 موجودة بهذا المعنى فلا وجه وجبها لتخصيص بالوجود حيث لا إشارة في ذلك القول الى خصوصيات
 تلك الامور حتى يوجه التخصيص بان بعضها انما يجري في الوجود دون المعدوم على ان أجزاء العلة التامة
 لا تنحصر فيما ذكره اذا المعدوم الذي مدخله بحسب الذات كالانصاف بالامور الاعتبارية مثلاً خارج عنه
 (قوله ماله مدخل لوجوده) ضمير وجوده راجع الى ما الذي هو عبارة عن جزء العلة التامة
 وقوله لوجوده صفة لمدخل أى مدخل كان لوجوده ويصح بحسب المعنى جملة بدلا من له وقيل عليه

أنه يجب ان يكون كل واحد من أجزائها موجوداً فذلك مما لم يحكم به ضرورة العقل ولا قام عليه برهان أيضاً فان قلت لما جعل ارتفاع المانع جزءاً للفاسل كان المؤثر في الوجود معدوماً وقد اعترفتم بأنه محال بديهية قلت ليس معنى كونه جزءاً له أنه جزء له حقيقة بل معناه أنه من تمته وداخل في عداده وهذا المقدار كاف في الاعتذار عن ترك إفراجه بالذكر وبذلك من هذا ان قوله فيسبق الى الاوهام أنه مؤثر ان أراد به سبق التأثير الحقيقي فباطل وان أراد به سبق التأثير بمعنى المدخلة في الوجود فهو حق ولا محذور فيه لا يقال الجنس والفصل من العلل الداخلة وليس شيء منهما مادة ولا صورة وأيضاً الموضوع في الاعراض من الدال الخارجة ولم يذكر فيها لانا نقول الجنس اذا أخذ من حيث أنه جزء

ونتيجة لعدم مرجعها عدم علية الوجود للوجود

(قوله مما لم يحكم الخ) فان البديهية بعد وجود حادث تحكم بوجود فاعله

(قوله ولا قام عليه برهان) فان البرهان انما قام على انتهاء سلسلة الموجودات الى فاعل يكون

وجوده لذاته

(قوله فان قلت الخ) يريد أن هذا التحقيق انما يتم اذا لم يجعل عدم المانع جزءاً من الفاعل أما اذا

جعل جزءاً منه يلزم كون المؤثر المفيد للوجود معدوماً

(قوله ليس معنى كونه جزءاً الخ) أي على هذا التحقيق انه جزء حقيقي له كما ذهب اليه المصنف بل

انه من تمته فكانه جزء منه

(قوله وهذا المقدار الخ) أي كونه معتبراً في جانبه كف في الاعتذار لانه ثبت بهذا القدر التعرض له

أقسام العلة حيث أريد بالفاعل المستقل بالتأثير ولا يتوقف على كونه جزءاً حقيقة

(قوله لا يقال الخ) اعتراض على أصل الحصر المذكور ولا تعلق له بالتحقيق

(قوله وليس شيء منهما الخ) فيه ان عدم كونها مادة وصورة بمعنى العلة المادية والصورية ممنوع

وعدم كونها مادة وصورة جوهريتين لا يضر

(قوله وأيضاً الخ) فيه انه من الشرائط المعتمدة في جانب الفاعل

(قوله الجلس اذا أخذ الخ) سواء كان المركب أو للبيسط وكذا الفصل فاندفع ما في شرح المقامد

أيضاً من ان هذا انما يتم في المركب لان جلسه وقضاه مأخوذان من المادة والصورة دون البسيط

نظيره ولا يظن ان الضمائر راجعة الى المعلول فانه لا يصح وفي بعض النسخ بوجوده بلباء السببية

وكذا في نظيره وهو أظهر

(قوله قلت ليس الخ) هذا لابناني ماسبق من المصنف من انه جزء للفاعل بالحقيقة لان مراده انه

جزء من الفاعل المستقل بالتأثير ومراد الشارح انه ليس جزءاً من ذات الفاعل

أعني بشرط لا شيء يسمى مادة والفصل اذا أخذ كذلك يسمى صورة أو تقول الكلام فيما توقف عليه الوجود الخارجي فلا تندرج فيه الاجزاء العقلية واما الموضوع فهو مع كونه خارجا يشبه المادة مشابهة تامة في كونها محلا قابلا لجعل من عبادها ولم يعد فيها برأسه ولك ان تقول في تفصيل اقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه الشيء في وجوده اما جزء له أو خارج عنه والثاني اما محل للمعلول فهو الموضوع بالقياس الى المرض والحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدها واما غير محل له فاما ما منه الوجود أو مالا يجله الوجود أولا هذا ولا ذاك وحينئذ اما ان يكون وجوديا وهو الشرط أو عدميا وهو عدم المانع والاول أعني ما يكون جزءا اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل أو جزءا خارجيا وهو المادة

(قوله يسمى صورة) أي بالقياس الى المادة فلا ينافي ما تقدم من أن كل واحد منهما اذا أخذ بشرط لا شيء كان جزءا ومادة للنوع

(قوله الاجزاء العقلية) أي ما يتوقف عليه الوجود العقلي سواء كانت محمولة كالجنس والفصل اذا جوز التركيب من الامور المتساوية أو غير محمولة

(قوله لجعل من عبادها) فالضمير في قوله فهو المادة راجع الى ما به الشيء بالقوة أعني قيد القسم لالا الى الداخل الذي به الشيء بالقوة فيشمل الموضوع بل المحل بالنسبة الى الصورة الجوهرية وكذا الحال في قوله فهو الصورة لانها قد تكون خارجة عن المعلول شرطا لوجوده كلبنة السيزيرية عند من لا يتول بجزيئتها للسبر

(قوله ولك أن تقول الخ) لما كان ادخال بعض اقسام العلة الناقصة في التقسيم السابق محتاجا الى تكلفه أورد تقسيما لاشابة من التكلف فيه

(قوله الى الصورة الجوهرية) أي المهيئة فانها محتاجة في وجودها الى المادة وان كان مطلقا علة لوجود المادة

(قوله وحدها) أي لا بالقياس الى مجموع الصورة والمادة فانه بهذا الاعتبار داخل في القسم الاول

(قوله اما وجوديا الخ) وأما المعد فهو داخل في الشرط باعتبار وفي عدم المانع باعتبار

(قوله جزءا عقليا) أي جزءا له في الوجود العقلي وليس المراد به الجزء المحمول حتى يرد الاشكال

بالاجزاء الغير المحمولة للامور العدمية

(قوله وهو الجنس والفصل) وما في حكمه

(قوله أو جزءا خارجيا) أي جزءا في الوجود الخارجي

[قوله وأما الموضوع فهو مع كونه خارجا الخ] وهذا يعني هو الاعتذار عن ترك ذكر المحل القابل

بالقياس الى الصورة الجوهرية ولتقاربهما اكتفى في الاعتذار بذكر أحدهما

والصورة (المقصد الثاني) الواحد بالشخص لا يملأ بعلمتين مستقلتين لوجهين الاول
لو غال (الواحد بالشخص) (مستقلتين) أى لو اجتمع عليه علمتان مستقلتان (لكان محتاجا

(قوله لا يملأ بعلمتين مستقلتين) أى يمتنع أن يجتمع عليه علمتان يكون كل منهما كافياً بوجوده وكذا
توارد الناقصتين اللتين يستلزم تعدد التامتين كالمادتين والصورتين والفاعلين وما قبل ان هذا الحكم
لا يصح عند الاشاعة لانحصار العلية عندهم في ذاته تعالى فوهم اما أولاً فلان مذهب الاشاعة انحصار
الفاعلية في ذاته تعالى كما سيجي في المقصد الثالث لانحصار العلية مطلقاً وكيف يقول قائل بعدم احتياج
الكل الى الجزء وعدم احتياج المرض الى الموضوع وأما ثانياً فلان الحكم بامتناع اجتماعهما لا يتوقف
على وجودهما في الخارج

(قوله الاول الخ) خلاسته أن العلية تقتضي الاحتياج الى كل منهما والاستقلال بعدم الاحتياج فيلزم
اجتماع الاحتياج وعدم الاحتياج لشيء واحد بالقياس الى شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة أعني
الوجود وقد عرفت سابقاً أن الاحتياج بدهي التصور ولو عرف باللفظي قيل هو أن لا يمكن حصول شيء
بدون شيء آخر فما قيل فيه بحث لانه ان أريد بالاحتياج كونه بحيث لا يمكن وجوده الا بإيجادها بخصوصها
أيام فلا نسلم ان العلة يجب ان تكون كذلك وان أريد به مجرد الاستناد المصحح للفاء فلا ينافي الاستغناء
عنه بغيره والجواب عنه ان المعلول لا يستند الا الى ما لا يتحقق الا به فلو كان كل واحد من الأمرين
بحيث يصح استناد المعلول اليه كان العلة في الحقيقة هي القدر المشترك بينهما لاشئ منهما بخصوصه وحينئذ
يمكن اختيار كل من شئى التردد ولا يخفى تقريره ثم قال ويظهر لك بما قررنا ان توارد العلمتين على
معلول شخصي محال مطلقاً سواء كان على سبيل الاجتماع أو على سبيل التعاقب أو على سبيل البديل وان
ما ذكره الشارح قدس سره في جواب لا يقال مندفع بما يقتضي منه المعجب اما أولاً فلان ترديد الاحتياج
في المعنيين غير حاصر لما عرفت في معنى الاحتياج بل غير صحيح لان المعنى الاول مختص بالفاعل المستقل
الذي لا يمكن ان يكون غيره فاعلا والمعنى الثاني معنى التقدم الذاتي وأما ثانياً فلان المعلول مستند الى كل
واحدة من علله الناقصة اذ لا معنى للاستناد الا توقف الوجود عليه فكيف يصح ان المعلول لا يستند
الا الى ما لا يتحقق الا به ولو كان كذلك لكان قولهم الواحد الشخص لا يملأ بعلمتين لغوا من الكلام
وأما ثالثاً فلانا لا نسلم انه لو كان كل واحد من الأمرين بحيث يصح استناد المعلول اليه كان العلة في
الحقيقة هي القدر المشترك بينهما لاشئ منهما بخصوصه وهل النزاع الا فيه

(قوله أى لو اجتمع عليه علمتان مستقلتان) وجه التفسير التخصيص على المراد ورفع إيهام العبارة عدم
جواز التحليل بمستقلتين ولو على سبيل التوارد ثم المراد بالعلة المستقلة اما المستقل بالتأثير كما سبق الفهم
من العبارات الواقعة في الاستدلال كتنابير احدهما أو كليهما فيه وكونه أثراً لها وأما العلة التامة كما يشعر
به كلام الشارح في تقرير الوجه الثاني فاما لاق التأثير مجاز بناء على ان العلة التامة مؤثرة بما فيها
والاستدلال على هذه الدعوى لا يدل على عدم اعتبار دخول المادة والصورة في العلة التي ثبت عدم

اليهما) أى الى كل واحدة منهما (للملية) أى لتكون كل واحد ملة له فان المaul محتاج الى علته البتة (مستغنيا عنهما) أى عن كل واحدة منهما (اذ بالنظر الى كل واحد منهما) أى كل واحد من الامرين المستقلين بالملية (يوجد) ذلك المaul الشخصي (ولو لم يوجد) الامر (الآخر) اذا الفرض ان كل واحد مستقل (وهو) أى جواز وجوده بكل منهما في زمان واحد وان لم يوجد الآخر (معني الاستثناء) أى استثناء ذلك المaul عن الآخر فيلزم ان يكون محتاجا الى كل واحدة من المستقلين وغير محتاج اليهما لا يقال منشا الاحتياج الى كل واحدة هو عليتها له ومنشا عدم الاحتياج اليها علية الاخرى له فلا استحالة في اجتماعهما لانا نقول احتياج شئ الى آخر في وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متناقضان فلا يجتمعان سواء كانا مستنديين الى سبب واحد أو الى سببين واجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي مستلزم لوقوع المحال فيكون امكان اجتماعهما مستلزما لامكانه وهو أيضا محال وأما تواردهما

(قوله فلا استحالة في اجتماعهما) لاختلاف جرمي الاحتياج وعدمه

(قوله لانا نقول الخ) يعنى ان الاحتياج وعدمه فهما نحن فيه غير متقيد بجهة وجبانية حتى نوجب تغاير محلهما بالاعتبار بل مطلقا اما التعدد والاختلاف في السبب فيلزم لهما نحن فيه اجتماع الاحتياج وعدمه في شئ واحد بالذات والاعتبار وان كان سببهما متعددا

[قوله وهو أيضا محال] أي امكان المحال أيضا محال فيجتمع اجتماع العلتين على معلول واحد شخصي وهو المطلوب

جواز تعددها بناء على كونها حينئذ ضرورية غير مبرهن عليها كما ظن لان كون هذه المادة والصورة مع أمور مخصوصة مؤثرة في المعلوم الخصوص بالعدم استقلا لا بما فيها لا يفيد ضرورة عدم كونهما مع أمور مخصوصة آخر كذلك فان قلت اطلاق العلة الثامنة على بكل من العلتين المستقلتين المجتمعين لا يكاد يصح لانهما جملة ما يتوقف عليه الشيء ولا يتوقف المعلوم على شئ منهما بخصوصه قلت هذه مناقشة انظمية والمقصود انه هل يجوز ان يجتمع علتان كل منهما بكفى في وجود المعلوم بلا انضمام شئ آخر ويكون وجود المعلوم من كل منهما ولو بما فيها وتغير العلة الثامنة بجملة ما يتوقف عليه الشيء بناء على ما تقرر عندهم من عدم جواز تعددها على ان هذه المناقشة متوجهة على العلة الفاعلية المعبر فيها احتياج المعلوم اليها فما هو الجواب فهو الجواب

(قوله فيكون اجتماعهما مستلزما لامكانه) أورد لفظ الامكان اياه الى ان المدعى عدم امكان الاجتماع وان قوله لا يملل معناه لا يمكن ان يعلل

(قوله وأما تواردهما على سبيل البدل) اطلاق العلة الثامنة على كل من التواردتين بالمعنى المذكور

على سبيل البديل مع امتناع الاجتماع اذا لم يمكن تماقبيهما فلا استعماله فيه بأن تكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت ابتداء وجد ذلك المعلوم الشخصي فاذا وجدت احدهما وجد المعلوم وامتنع حينئذ وجود الاخرى اذ لو أمكن أن تعدم الاولى وتوجد الاخرى فان عدم المعلوم بعدم الاولى ووجد بإيجاد الثانية لزم إعادة المعلوم وان لم يعدم وجب أن تكون الثانية مفيدة للمعلوم أصل وجوده الحاصل له بإيجاد الاولى فيلزم تحصيل الحاصل

(قوله اذ لم يمكن الخ) يفهم منه انه اذا أمكن تماقبيهما يستحيل تواردهما على سبيل البديل لكن الاستحالة حينئذ لاستحالة التالي كما يدل عليه قوله اذ لو أمكن الخ

(قوله وامتنع حينئذ وجود الاخرى) امتناعا بالمر بدل عليه التقييد بقوله حينئذ

(قوله اذ لو أمكن الخ) تعليل لقوله وامتنع الخ لا لقوله اذا لم يمكن تماقبيهما على ما هو

(قوله ووجد بإيجاد الثانية) بذلك الوجود ليكون التوارد على معلول شخصي

(قوله لزم إعادة المعلوم) والكلام في التوارد لاني لإعادة فلا يرد ما هو من أن هذا انما يتم اذا لم يجوز إعادة المعلوم وانما لزم الاعادة لانه لا يجوز أن يكون وجود الثانية في آن عدم الاولى لانه يلزم وجود المعلوم وعدمه معا اذ المفروض انعدامه في آن عدم الاولى فيكون وجود الثانية في الآن الثاني فيكون إعادة المعلوم وبهذا اندفع ما قيل انه يجوز أن يوجد العلة الثانية في آن عدم العلة الاولى فيزول في ذلك الآن الوجود الحاصل للمعلوم بإيجاد الاولى ويحصل الوجود الآخر بإيجاد الثانية فلا يلزم إيجاد المعلوم لان الماهية المعلولة لم تخل عن وجود قط ولا تحصيل الحاصل اذ الوجود الثاني مغاير للوجود الاول نعم يلزم توارد الوجودين على طريق تماقب التصور ولا بد لابطله من دليل آخر يثبت أن المعلوم الشخصي اذا زال عنه وجود فيقتل حصول وجود آخر يزول شخصه ويصير شخصاً آخر فلا تتوارد العلتان على معلول واحد بالشخص

(قوله وجب أن تكون الثانية مفيدة للمعلوم أصل وجوده) لا أسراً زائداً على وجوده اعتباراً أو حقيقة بل يكون علة مستقلة في افادة ما أفاده الاولى

وقيل لان احدهما اذا أوجدت المعلوم واستحال حينئذ وجود الاخرى صح توقف المعلوم عليه وأما اطلاقها على الاخرى حينئذ فيمضي انها علة تامة على تقدير ان تكون هي الموجدة للمعلوم وفيه انه يشعر ان يثبت التوقف بعد الاتحاد وبما حققناه اندفع ما يقال وجود المعلوم الشخصي اما أن يتوقف على احدهما لا يمينها فلا يكون خصوص شيء منهما علة فلا تعدد في العلة وأما ان يتوقف على احدهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلوم الا بوجودها فلا تكون الاخرى علة

(قوله فان عدم المعلوم بعدم الاولى) أورد عليه انه يجوز ان يوجد العلة الثانية في آن عدم العلة الاولى فيزول في ذلك الآن الوجود الحاصل للمعلوم بإيجاد الاولى ويحصل الوجود الآخر بإيجاد الثانية

ولا يمكن أن يقال ان الثانية تفيد بقاء الوجود الحاصل بالاولى اذ يلزم حينئذ أن لا تكون
علة مستقلة فالوارد على سبيل البديل جائز اذا كانت العلة الثانية بحيث اذا وجدت
احدهما استحال وجود الاخرى بمدها وان أمكن أن توجد بدل الاولى ابتداء لا يقال
التوارد على البديل محال مطلقاً لانه اذا كانت احدهما موجودة والاخرى معدومة لزم من
وجود الاولى وجود المعلوم ومن عدم الثانية عدمه لان عدم العلة المستقلة يوجب عدم
المعلوم وما يظن من ان أصلي الخارج والتدوير يجوز تواردهما بدلا على حركة الشمس فجوابه
أن المعلوم ههنا أعني حركة الشمس واحد بالنوع لا بأشخاص ضرورة أن الحركة الواقعة
بأحد هذين الاصاين مغايرة للواقعة بالأصل الآخر شخصاً لانا نقول استلزام عدم العلة

(قوله تفيد بقاء الوجود الخ) - سواء قلنا انه زائد على الوجود أو هو الوجود في الزمان الثاني
(قوله أن لا تكون علة مستقلة) لاحتياجها في افادة البناء الى أصل الوجود الحاصل بالعلة الاولى وبما
حررناك اندفع الشكوك التي أوردتها الناظرون ان تأملت حتى التأمل فلان طول الكتاب بإيرادها وردّها
(قوله وان أمكن أن يوجد الخ) فالوارد انما هو في اعتبار العقل فقط
(قوله حركة الشمس) أي بحسب الرؤية فانها في الحقيقة لحاملها
(قوله مغايرة للواقعة الخ) لان احدهما قائمة بالخارج والثانية مركبة من حركة قائمة من حركتي
الحامل الموافق والتدوير ولا قيام للحركة بالشمس حقيقة حتى يتوارد الاصلان عليها

فلا يلزم إيجاد المعلوم لان ماهية المعلوم لم تخل عن وجود قط ولا نحصيل الحاصل إذ الوجود الثاني
مغاير للوجود الاول نعم يلزم توارده الوجودين على طريق تعاقب المور ولا بد لإبطاله من دليل اذ
ثبت ان المعلوم الشخصي اذا زال عنه وجود فعند حصول وجود آخر نزول شخصيته وبصير شخصاً آخر
فلا تتوارد العلة على معلول واحد بالشخص ولك ان تقول بمغارة أخرى العلة القائمة تفيد نفس الوجود
من غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني أو الاول لكن لما وجدت العلة الثانية في آن اندام العلة
الاولى بحيث لم يتخلل بين زمان وجودي السنتين زمان آخر لزم استمرار وجود المعلوم وصار باقياً وذلك
لا ينافي استقلال العلة كما لا ينافي صورة التوارد إيجاد احدي العلتين بالفعل للمعلوم استقلالاً والاخرى
المعدومة بمعنى انها لو كانت هي الموجودة بدل العلة لكنى العلة الاولى في وجود المعلوم على انهم ادعوا
عدم جواز بقاء المعلوم بعد الفاعل وينوا ذلك على عدم جواز توارده العلتين على سبيل التعاقب بهننا
الدليل الذي ذكره الشارح فلو سلم ان العلة الثانية على تقدير افاقتها بقاء الوجود الحاصل بالاولى يلزم
عدم استقلالها يرد عليه ان الاستقلال لا يهنا اذ المطلوب ان يثبت جواز بقاء المعلوم بعد العلة الفاعلية
بأي وجه كان وأيضاً امتناع اعادة المعلوم لم يثبت وهو المبني لتمام الدليل
(قوله ضرورة ان الحركة الواقعة بأحد هذين الاصاين) ضرورة ان التغاير بين الحركتين ليس

لعدم المعلول الشخصي يتوقف على أنه لا يجوز أن يكون لواحد شخصي علنان مستقلاً
على البديل فكان إثباته به دوراً الوجه (الثاني) أما أن يكون لكل واحد منهما أثر أي تأثير
(فكل) أي كل واحد منهما (جزء الملة التامة) لأن المستقل بالتأثير حينئذ هو المجموع
فهو الملة التامة وكل واحد منهما جزؤها وهو خلاف المفروض (أو لأحدهما) فقط أثر
(فهي الملة) دون الأخرى (أولاً) أثر (شيء منهما فلا شيء منهما بملة) وكلاهما أيضاً
خلاف المقدور فالانقسام كلها باطلة وقد يقال جاز أن يكون لكل منهما تأثير تام كما هو المتنازع
فيه وليس يلزم منه كون كل جزء الملة فإن قلت فيستغنى بتأثير كل واحدة عن تأثير

(قوله أي تأثيره) فسر الأثر بالتأثير لانه إذا فرض العلتين على الواحد الشخص الذي هو الأثر كان
الأثر لكل منهما قطعاً فلا معنى للتديد بان يكون لكل منهما أثر أولاً يكون
(قوله وليس يلزم منه إلخ) لانه إنما يلزم إذا كان لكل واحدة منهما تأثير ناقص
(قوله فيستغنى إلخ) أي إذا فرض تأثير تام لكل منهما فيستغنى إلخ
(قوله هذا رجوع إلى الوجه الأول) لأن الاستغناء عن تأثير كل منهما بسبب تأثير الأخرى ليس
محالاً لأن تأثير الأخرى فرع احتياجه إليها إذ لا تأثير بدون الحاجة فيلزم استغناؤه واحتياجه معا
وهو كاف في إثبات المطلوب وحينئذ يكون التعرض للتديد المذكور لغوا فاندفع ما توهم من أن كون
دليل مقدمة من دلائل آخر لا يقتضي أن يكون الثاني رجوعاً إلى الأول

بمجرد أن المعلول أو وقع بأحدى العلتين غير الواقع بالعلة الأخرى حتى ينافي ما جوزه سابقاً من توارد
العلتين على معلول شخصي على سبيل البديل ابتداءً وأنه ظاهر البطلان كيف ولو صح لصير إليه من أول
الأمر في إثبات المطلوب من غير احتياج إلى التطويل بل بخصوصية كون العلتين الخارج والتدوير وهذا
الحكم الضروري مبني على تصور الخارج والتدوير وحركتيهما بكنههما بل قد يدعى الثغاب النوعي أيضاً
بناء على أن الحركة الواقعة بأصل الخارج حركة واحدة بسيطة إذا لم يعتبر حركة الأوج وبأصل
التدوير مركبة من حركتين حركة التدوير وحركة الحامل الموافق وهما نوعان مندرجان تحت مطلق
حركة الشمس

(قوله قلت هذا رجوع إلى الوجه الأول فتأمل) وجه الأمر بالتأمل أن حاصل هذا الوجه
الاستدلال يلزم استغناء المعلول عن العلة وحاصل الوجه الأول الاستدلال يلزم اجتماع التقيضين
اعني الاحتياج والاستغناء والفرق بين الوجهين في بادي النظر ظاهر لكن لما كان يرد على هذا الوجه
أنه أن أريد لزوم الاستغناء من جميع الوجوه فلا نسلم للملازمة لجواز أن يكون المعلول باعتبار عليه كل
منهما مستغنياً عن الأخرى وباعتبار عليه الأخرى محتاجاً إليه وإن أريد لزوم الاستغناء في الجملة فلا نسلم
بطلان اللازم فيحتاج إلى أن يقال المراد هو الأول ويلزم مما ذكرته حينئذ اجتماع الاحتياج والاستغناء

الآخرى قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فتأمل (وجوزة) أى تمليل الواحد الشخصى
بمئتين مستقلة (بعض المعتزلة كجوهر فرد ملتصق بيد اثنين يدفعه أحدهما حال ما يجذبه
الآخر على السوية فى القوة والسرعة) وحينئذ لا يجوز أن يقوم بذلك الجوهر الذى لا جزئه
حركتان لا متنازع اجتماع المئتين بل حركة واحدة شخصية ولا يجوز استنادها الى واحد
منهما فقط لعدم الاولوية بل الى كل منهما ولا شك أن كل واحد منهما مستقل بتحصيل
تلك الحركة فقد اجتمع على واحد بالشخص علنان مستقلتان ورده الاشاعرة بأن حركة
ذلك الجوهر مستندة الى الله تعالى ابتداء كسائر الحوادث ولغيرهم أن يجيبوا عنه بأن هذه
الحركة مستندة الى مجموعهما معا فكل واحد جزء العلة لا علة مستقلة فان استقلال كل
منهما كان مشروطا بانفراده عن الآخر ولا محذور فى ذلك (وأما المثلان فهما واحد بالنوع

(قوله كجوهر فرد) اذ لو كان جسما مركباً من جوهرين لكان حركة الكل واقعة بمجموعهما
على التوزيع

(قوله على السوية فى القوة والسرعة الخ) اذ لو اختلفا فى القوة والسرعة كانت الحركة معاملة بالقوى
والسريع للأولوية

(قوله لا متنازع اجتماع المئتين) أى الحركتين المتماثلتين كما مر نقلاً عن بعض المعتزلة
[قوله مستندة الى مجموعهما) وان كان كل واحد منهما كافياً فى حصولها بشرط الانفراد وهذا ملتبساً
توهم التوارد

وهو محال فقد رجع هذا الوجه الى الوجه الاول
(قوله لا متنازع اجتماع المئتين) قد مر ان شرذمة من المعتزلة لم يجوزوا اجتماع الحركتين فالبعض
للسندل هو تلك الشرذمة
(قوله ولغيرهم ان يجيبوا الخ) قيل هذا الجواب فى غاية القوط اذ يلزم منه ان يكون امتناع
اجتماع الثنتين المستقلتين بينا غنياً عن الاجتماع عليه بما ذكر من الوجهين فتأمل
(قوله فان استقلال كل منهما كان مشروطاً بانفراده عن الآخر) الظاهر من هذا الكلام ان المراد
استقلال كل منهما حين انفراده بإيجاد تلك المرتبة للحركة فان قلت لا شك انه يجوز ان ينفرد أحدهما
بعد ما اجتماعا وان يتبادلا فى الانفراد فقد جاز توارد المئتين على سبيل التعاقب وقد منعه من قبل
ودعوى تبدل الحركة الشخصية بنافى ما ذكره فى مباحث الاكوان من ان المتحرك بمحرك ما قد يحرك
محرك آخر بعده وقبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة قلت قد صرح
هناك أيضاً بان أنهما متغايران وان ذلك لا يبعد الوحدة الشخصية الاتصالية وفيه ما ستره

فيجوز تعليله) أي تعليل الواحد بالنوع بمقتلتي على معنى أن فرداً منه يكون معاللاً بـ
مستقلة وفرداً آخر منه ممثلاً للاول يكون معاللاً بـ أخرى مستقلة أيضاً لا على معنى ان
الطبيعة النوعية توجد في ضمن الافراد عن علل متعددة اذ ليس في الاعيان الا الاشخاص
كما صرت اليه الاشارة (كالمخالفة فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد)
فان هذين المعروضين وان كانا متخالفين في الماهية الا ان عارضيهما متماثلان فيها (ثم انه
يمل كل) من المخالفتين المذكورتين (بمحله) اما وحده أو منضمماً الى غيره وعلى التقديرين
لكل من المخالفتين علة مستقلة لكن هذا المثال انما يصح (عند من يقول بأن المخالفة) التي

[قوله أي تعليل الواحد بالنوع] لا يخفى ان ارجاع الضمير الى الواحد بالنوع يستلزم خلو الجملة
الواقعة خبراً عن العائد الى المبتدأ وان يكون ذكر المثليين مستدركا اذ يكفي ان يقال واما الواحد بالنوع
فيجوز تعليله الخ وايضاً الواحد بالنوع هو الافراد المتفقة الحقيقة والطبيعة واحد نوعي كما صرح به في
بيان أقسام الوحدة وحمله على ان مقصوده بيان وجه افراد الضمير مع كونه راجعاً الى المثليين وهو تأويلهما
بالواحد بالنوع يأتي عنه قوله على معنى ان فرداً منه الخ فانه صرح في ان الممثل هو الطبيعة باعتبار
الافراد لا بحسب الذات ولان ذلك التفصيل انما يحتاج اليه اذا كان الممثل هو الطبيعة النوعية وأما اذا
كان الممثل المثلان فلا حاجة الى ذلك بل يصير مستدركا

(قوله مستقلتين) أي مختلفتين فيكون حاصل المسئلة ان تماثل المعلولين لا يستدعي تماثل عليهما
(قوله الا ان عارضيهما متماثلان) لاتحادهما في ماهية المخالفة وتعددتهما باعتبار التشخيص الحاصلين
من المعروضين
(قوله اما وحده) أن قلنا ان المخالفة من لوازم الماهية أو منضمماً الى غيره ان قلنا انها من لوازم
الوجود الخارجي بناء على اشتراط الوجود في المتخالفين
(قوله انما يصح عند من يقول الخ) اذا الكلام في تعليل المثليين باعتبار وجودهما في نفسه لا باعتبار

(قوله أي تعليل الواحد بالنوع بمقتلتي) قيل كان الانسب ان يقول بمقتلتي مختلفتين بالنوع اذ
هو المتنازع فيه وأما التعليل بمقتلتي متفتتين بالنوع فلا نزاع لاحد في جوازه والحق ان دليل النافين
ينفي جواز تعليل الواحد بالنوع بمقتلتي مطلقاً سواء كانتا مختلفتين بالنوع أو متفتتين وهو الذي أشار
اليه المصنف بقوله فان قيل الخ انما اكتفى المصنف في عنوان البحث بمقتلتي مطلقاً وانما أوردوا في مقام
الاستدلال تعليله بمقتلتي لدلالة على جواز تعليله بمقتلتي بالطريق الاولى
[قوله لا على معنى ان الطبيعة الخ] مبادرة الى ترتيب الحق وان كان المناسب ليراد قوله فان قيل
الماهية النوعية الخ ان يحمل الكلام منها على هذا الوجه الذي نفاه حق يتوجه ذلك القيل فيحقق
ويدفع بقوله ثم الصواب

(قوله لكن هذا المثال انما يصح الخ) قال في شرح المقاصد المناقشة في كون هذه الحرارة من نوع

هي من الاضافات (أمر نبوي) موجود في الخارج وكذا الحال في التمثيل بالمضادة بين السواد والبياض واما التمثيل بأن طبيعة الجنس معللة بقصور مختلفة فالتأصيل على تقدير تمايز الجنس والفصل في الوجود الخارجى وقد عرفت بطلانه (وأيضاً فالحرارة نوع واحد ثم يمل فرد منها بالنار وفرد بالشمس وفرد بالحركة) فقد عللت التماثلات بعلل مختلفة مستقلة هي هذه الامور وحدها أو مأخوذة مع غيرها لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت أفراد الحرارة متماثلة متفقة في تمام الماهية (وسننبه على عدم تماثل افرادها فيما بعد) وانما لم يثبوا بافراد الحرارة النارية المستندة الى افراد النار لعدم تعدد العلة طبيعة النار كما ان المعلوم طبيعة الحرارة وان اعتبر افرادها كان كل من العلة والمعلوم متعدداً قال

وجودها الرابطي أعنى انصاف المحل بهما كما نبه عليه بقوله اذ ليس في الاعيان الا الاشخاص كيف تعاليمها من حيث الانصاف بعلتين مختلفتين مما لاشبهة فيه اذ للمحل مدخل في الانصاف وهو قد يكون مختلفاً فيهما بخلاف وجودهما في نفسه فانه لا مدخل للمحل فيه بل تشخصهما

(قوله وأما التمثيل بان طبيعة النخ) رد لما في المباحث الشرقية وأما الواحد النوعي فالصحيح جواز استناده الى علة كثيرة وكيف لا أقول بذلك وطبائع الاجناس لوازم خارجية للفصول وهي معلولاتها فان الجنس انما يتقوم في الوجود بسبب اقتران الفصل به

(قوله وانما لم يثبوا النخ) تعريض بشارح المقاصد (قوله فان العلة النخ) يعنى سواء نظر الى الطبيعتين أو الى الافراد والمتحقق ههنا تعاليل واحد بواحد لا تعاليل واحد بمتعدد

[قوله كان كل من العلة والمعلوم متعدداً] أى كان كل منهما متعدداً بالشخص مع اتحاد افراد كل

واحد تدفع بان المراد بالنوع ماهو أعم من الحقيقى وأنت خبير بان المتنازع فيه تحليل الواحد بالنوع الحقيقى بمختلفتين وان قوله أيضاً فالحرارة الخ في حكم الاستدلال على جواز ذلك التعاليل فلذا لم يلتفت الشارح الى ما ذكره

(قوله وانما لم يثبوا بافراد الحرارة النارية) تعريض لشارح المقاصد حيث أمثل به (قوله وان اعتبر افرادها كان كل من العلة والمعلوم متعدداً) قيل المراد من قوله كان كل من العلة والمعلوم متعدداً ان الكلام كان في وحدة المعلوم مع تعدد العلة والتعدد على هذا التوجيه في كل من العلة والمعلوم ونقل كلام المخلص ليرتبط به قوله فان قيل الخ لان هذا السؤال والجواب من كلام الامام وفيه ان هذا وان كان متبادرا الى الفهم من مساق الكلام حيث تعرض لتعدد المعلوم أيضاً الا ان تعدد اللازم مما ذكر تعدد شخص فلا يضر بالوحدة النوعية التي كلامنا فيها فالوجه ان يقال المراد بما ذكره ان المستفاد منه مجرد التعدد من الجانبين وكان الاهم ههنا بيان تعدد العلة مع الاختلاف النوعي كما يدل

في الملخص المعلوم الواحد بالنوع يجوز استناده الى عال مختلفة بالنوع (فان قيل
الماهية النوعية (ان اقتضت) لذاتها أو لولائهما (الحاجة الى احديهما عال الامر ان) أي
الفردان المتماثلان منها (بها) أي تلك الاحدى بعينها لان مقتضى ذات الشيء أو لازمه
يستحيل انفسا كه عنه (والا) وان لم تقتض الحاجة الى احديهما (استغنت عنهما) أي عن
كل واحدة من الماهيتين (فلا تمل) تلك الماهية النوعية (بشئ منهما) لامتناع تعليل الشيء
بما هو مستغن عنه (قلنا هي) أي تلك الماهية (تقتضي الاحتياج الى علة ما والتميين من
جانب العلة) أي نختار ان الماهية لا تحتاج الى شيء بعينه من الماهيتين المفروقتين بل هي
محتاجة الى علة ما لا بعينها ولا يلزم من ذلك أن لا تكون الماهية معللة بالماهيتين المميزتين لجواز
ان يكون تعليلها بالماهية ناشئا من جانب العلة بأن تكون هذه الماهية تقتضي ان تكون علة

منهما في الحقيقة وليس المقصود هنا جواز تعليل الافراد المتماثلة من المعلوم الواحد بالنوع بالافراد
المتماثلة من العلة الواحدة بالنوع بل جواز تعليل الافراد المتماثلة بعالم مختلفة وقوله قال في اننا نخص تأييد
له فادفع ما توهم من ان كون المعلوم النوعي مستنداً الى علمتين انما يتصور بأن يكون كل فرد منه
مستنداً الى علة وهو المراد من استناد المعلوم النوعي الى علمتين فقوله وان اعتبر افرادهما كان
كل الخ محل نظر

(قوله فان قيل الماهية الخ) ورود هذا الاعتراض بالنظر الى المتن وأما علي ما بينه الشارح قدس
سره بقوله لا على معنى ان الطبيعة النوعية الخ فلا ورود له اذ لا وجود للطبيعة فلا يتصف بشئ من
الحاجة والاستثناء ومن هذا علم ان الاعتراض مبني على وجود الطوائف في الخارج كما هو مذهب الاول
(قوله لامتناع الخ) اذ التعليل فرع الاحتياج

(قوله قلنا هي) أي تلك الماهية الخ وقرر الجواب بأن تلك الماهية النوعية لكونها أمراً مبهماً
تقتضي الاحتياج الى علة ما والتميين أي تعيين الماهية وجعلها متعينة أي شخصاً ناشئاً من جانب العلة
لان وجودها على النحو الخاص انما هو لخصوصية في ذات العلة تعين ذلك الذم من بين سائر الانحاء
فتكون الماهية من حيث هي معللة بعلة ما ومن حيث أنها متعينة معللة بعلة متعينة فلا يلزم شيء من المحذورين

عليه كلام الملخص فالنوع لتعدد المعلوم استطرادي ثم هذا الوجه اظهر بما ذكره أولاً من ان العلة
طبيعة النار والمعلوم طبيعة الحرارة فانه مبني على الظاهر لان اعتبار الطبيعة علة أو معلول على ما يتبادر
من كلامه لا يخلو عن بعد كما يشير اليه

(قوله والا استغنت عنهما) اذ لا مجال لاقتضاء الحاجة الى كل منهما كما لا يخفى

للك الماهية وتلك المعبنة أيضاً تقتضى أن تكون علة لها فهي مع استغنائها عن خصوصية كل منهما تكون معللة بهما كذا ذكره الامام الرازى قال المصنف (واعلم ان هذا)
الجواب فيه (التزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها) مع كونها محتاجة الى علة مالا
بعينها فان الماهية اذا كانت معللة بعلة معينة لا لا احتياجها اليها بل لاقتضاء تلك المعبنة أن
تكون علة للماهية فقد جاز عدم احتياج المعلول الى ماهو علة حقيقة (فلا يلزم احتياج
الشخص المعلول للمعين) المستقلتين (الى كل منهما) أى الى شيء منهما بعينه (بل) احتياجه
(الى مفهوم أحدهما) أى الى علة ما (الذي لا ينال الاجتماع) وتلخيص النظر أنه لما

لم يرد اعتراض المصنف لأن مناه عن أن لمراء من التبعين في قونه والتبعين من جانب العلة تعليلها
بالمعبنة كما صرح به الشارح قدس سره لكن عبارة الامام في المناقشة صريحة في هذا المعنى حيث قال فان
المعلول محتاج الى علة ما ثم إن استداده الى تلك المعبنة بعينها ليس لاسر عائد الى المعلول بل لأن ذات
العلة لما هي هي مقتضية لذلك المعلول فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعين العلة من جانبها ولعل في
قول الشارح قدس سره كذا ذكره الامام اشارة خفية الى ما قلناه

(قوله تكون معللة بهما) وتعليل بهما لا يقتضي الاحتياج اليهما بمخصوصهما ولا يلزم اجتماع
الاستغناء والاحتياج

(قوله الى ماهو علة له حقيقة) وهى المعبنة فانها المعطية لوجودها لا المطلقة

(قوله الى شيء منهما) أى ليس المراد رفع الایجاب الكلى كما هو المتبادر بل السلب الكلى وهو ظاهر

[قوله فهي مع استغنائها الخ] فيه رد على شارح المتناصد حيث قال في تلخيص هذا الجواب الذي
نقل عن الامام والحاصل ان الماهية النوعية بالنظر الى ذاتها ليست محتاجة الى العلة المعبنة ولا غنية عنها
بل كل من ذلك بالعارض ووجه الرد ان الذى ذكره الامام في الجواب نفي احتياج الماهية النوعية بالذات
الى خصوصية كل من العلتين لاننى استغنائها بالذات عنها وهو الظاهر

(قوله وتلخيص النظر الخ) الجواب عن هذا النظر مستفاد من كلام الكاظمي في شرح الماخص حيث قال
المعلول بحسب الذات وان لم يكن مفترقاً الى هذه العلة المعبنة لكنه مفترق الى علة ما وتلك العلة المعبنة لما وجدت
واوجدت المعلول عرض للمعلول الافتقار اليها وتقرير هذا الجواب هنا ان المعلول الشخصى اذا اجتمع عليه علتان
مستقلتان تعين كل واحدة منهما احتياج المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان تعين العلة من جانبها فيلزم
احتياج المعلول الى كل واحدة منهما بعينها ويعود المحذور ولهذا اذا لم يجتمعا بل تواردا لم يلزم محذور
اذ المتعين للعلية على تقدير وجود كل واحدة منهما انما هو الوجود حينئذ دون التى لم توجد بعد أو
وحدث ثم انعدمت لكن فيه بحث لان المعلول اذا كان بحسب ذاته مستغنياً عن خصوصية كل من العلتين
لم يحتمل تعين كل من العلتين لاحتياج المعلول اليها بمخصوصها لان الاستغناء لما كان مقتضى ذات المعلول

جازان يكون الاستناد الى علة معينة ناشأ من اقتضاء العلة المينة دون احتياج العلول الى تلك العلة المينة جاز أن يكون الواحد الشخصي مطلاً بملتين مستقلتين ولا يكون محتاجاً الى شيء منهما بعينه حتي يلزم من اجتماعهما كونه محتاجاً ومستغنياً بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجاً الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لاعتناء مفهوم أحدهما الذي هو أعم منهما فلا يتم الدليل الممول عليه في امتناع تعليل الواحد الشخصي بعلل مستقلة وقد خبط في تقرير هذا المقام أقوام فلا تتبع أهواءهم بعد ما جاءك من الحق هذا ثم الصواب في الجواب أن يقال لا وجود للطبائع في الخارج انما الموجود فيه أشخاصها فاذا احتاج شخص منها الى

[قوله ثم الصواب الخ] أي بعد بطلان جواب الامام الصواب هذا بناء على عدم وجود الطبائع في الخارج على زعم المتأخرين وقد صرفت تقرير الجواب بحيث لا يرد عليه اعتراض المصنف على ما هو مختار الاوائل من وجود الطبائع

(قوله فاذا احتاج الخ) اشارة الى ما ذكرنا من ان المراد من قولنا الواحد النوعي يجوز تعليله بعلل مختلفة ماله ان تمثل العلولات لا يستدعي تماثل العلل

ولم يمكن اجتماعه مع الاحتياج لزم على تقدير تعيين الاحتياج من جانب العلة زوالها بالذات لعارض فان قلت يجوز ان لا يكون العلول محتاجاً ولا مستغنياً بحسب الذات أي لا يكون الذات منشأً لشيء منهما بل يكون لكل منهما لامر خارج كالوجود والعدم بالنسبة الى ماهية الممكن فيثبت جاز تعيين الاحتياج من جانب كل من العنتين باعتبار عليتها والاستغناء عن كل منهما باعتبار عليتها الاخرى فيعود المحذور قلت هذا كلام ذكره الكاتب في شرح الملخص لكن التحقيق أن الاستغناء عبارة عن امكان وجود المستغني بدون المستغني عنه والامكان سواء كان امكان الوجود في نفسه أو امكان الوجود بدون الغير لا يكون بحسب الغير بل يكون ذاتياً بخلاف الوجود والعدم وعليه يبنى كلامهم في مواضع من جعلها ما ذكره المتكلمون في اثبات أن الواجب تعالى لا يحل في شيء وقد أورد المصنف في المقصد الخامس من الموقف الخامس ومن جعلها كلام الفلاسفة في اثبات الهيولي للأفلاك بعد اثباتها في عالم العناصر وأما اعتراض الشارح في هذا المقصد الذي نحن فيه يجوز ان يكون منشأ عدم الاحتياج عليه الاخرى وجوابه بوجه آخر لا بنا ذكرته فعلى سبيل الترتيل فتأمل

(قوله فلا يتم الدليل الممول عليه) فيه رد على شارح المقاصد حيث قال والجواب ان مفهوم احدهما وان لم ينف الاجتماع لكن لا يستلزم فينتفع فيما اذا كان العلول شخصياً لان وقوعه بهنك يستلزم الاستغناء عن تلك والمستغني عنه لا يكون علة ويجوز فيما اذا كان نوعياً لان الواقع لكل منهما في معرض

علة معينة لا يجب أن يحتاج مثل ذلك الشخص الى مثل تلك العلة بل يجوز احتياجه الى علة مخالفة للعلة الاولى ويكون منشأ الاحتياج في المثالين هو بينهما المتخالفتين (المقصد الثالث) يجوز عندنا (يعني الاشاعرة) استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيف (لا) يجوز ذلك عندنا (ونحن نقول بان جميع الممكنات) المتكثرة كثرة لا تحصى (مستندة) بلا واسطة (الى الله تعالى) مع كونه منزها عن التركيب (ومنه) أى منع جواز استناد الآثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط (الحكماء الا بتعدد آله) كالنفس الناطقة يصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آله التي هي الاعضاء والقوى الحالة فيها (أو) بتعدد (شرط أو قابل) كالعقل الفعال على رأيهم فان الحوادث في عالم العناصر مستندة اليه بحسب

(قوله يعني الاشاعرة) فسر ضمير المتكلم مع الغير بذلك بقريئة ونحن نقول الخ وانما خص المصنف هذا الحكم لهم لعدم الاعتداد بموافقة غيرهم ومخالفته

(قوله بسيط) أى لا تركيب فيه سواء تعدد الجهات فيه أولا خلافا للحكماء فانهم لا يجوزون استناد الآثار المتعددة اليه اذا لم يتعدد جهات هكذا ينبغي تحرير محل النزاع فانه قد نجح فيه بعض الناظرين (قوله بلا واسطة) قيد بذلك لان استناد الجميع بالواسطة يقول به الحكماء أيضاً (قوله الا بتعدد آله) أى الا بتعدد كتعدد آله أو شرط أو قابل فلا يرد أن الحصر غير صحيح لان جهة التعدد غير منحصرة في هذه الامور لجواز أن يكون سفة حقيقة أو اعتبارية ولان تعدد أحد هذه الامور غير لازم بل واحد منها يكفي في صدور أثرين بأن يكون صدور واحد منهما من حيث ذاته وصدور آخر من حيث أحد هذه الامور

الاستثناء ووجه الرد ان المحذور الذي الزمه المصنف على الامام عدم تمامية الدليل المعلوم عليه في استناع تعليل الواحد الشخصى بعلة مستقلة لازوم جوازه حتى يرد اثبات ذكر الامتناع بوجه آخر فتأمل (قوله يجوز عندنا يعني الاشاعرة) وجه التفسير بالاشاعرة مع ان المعتزلة أيضاً قائلون بما ذكر هو قول المصنف ونحن نقول بان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فان المراد هو الاستناد بلا واسطة اذ الفلاسفة أيضاً قائلون بالاعم من ذلك وهذا لا يثبت على أصل المعتزلة لانهم قد يطلون بعض الممكنات ببعض آخر منها واما الماتريدية فليس الخلاف بينهم وبين الاشاعرة الا في مسائل عديدة ولهذا لا يفردون بالذكر ويدرجون في عداد الاشاعرة في أكثر المواضع وأما وجه تخصيص المصنف الاشاعرة بالذكر فللانهم (قوله أو قابل كالعقل الفعال على رأيهم) قيل لما جوزوا ذلك فلم لا يستندون الموجودات الى الله تعالى ابتداء باعتبار تكثر القوابل أعني الماهيات الممكنة وأجيب بان الماهيات ليست قوابل خارجية كما تقرر بل قوابل ذهنية فقبل وجود الازهان لا يستقيم اعتبار تكثر هذه القوابل وفيه بحث لنحقيق التميز والتكثير في علم التفاعل فلم لا يكفي هذا القدر فتأمل

الشرائط والقوابل المتكررة قالوا (وأما البسيط الحقيقى الواحد من جميع الجهات) بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشروط والقوابل كالبدء الاول (فلا) يجوز أن يستند اليه الاثر واحد وبنا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما سيأتى ولا يلتبس عليك أن الاشاعرة لما أثبتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطاً حقيقياً

(قوله كالبدء الاول) أي بالنظر الى معلوله الاول اذ لا يتصور في تلك المرتبة تعدد من حيث الإضافات والالوه أيضاً لأنها إنما تعرض الى الغير ولا غير في تلك المرتبة لاذهنأ ولا خارجاً كذا أفاده الشارح قدس سره في حواشي حكمة العين .

(قوله ولا يلتبس الخ) يعنى أن مناقه الحكاه لا يضر الاشاعرة وإنما أنكروه قطعاً لاسل ما بنوا عليه كيفية صدور الممكنات من ذاته تعالى وأما ما قيل من أن ذاته تعالى بالضر الى صفاته الحقيقية بسيط بهذا المعنى فيندرج في هذه القاعدة فقد عرفت أن صفاته تعالى ليست غير الذات عندهم فلا يقولون بصدورها عنه بل هي مقتضيات الذات وفي مرتبة وجوده

(قوله ولا الاعتبارية) واعلم ان المتأني للوحدة الحقيقية تعدد الصفات الاعتبارية الغير الإضافية ولا السلبية والا لم يتصور واحد حقيقى عند الملائكة أيضاً لان المبدأ الاول منتصف يتقدمه بالذات على العالم ومعيته معه بالزمان وكذا هو منتصف بأنه أبس بحسب ولا عرض ولا حادث ونحو ذلك (قوله فلا يجوز ان يستند اليه الاثر واحد) قيل صدور الاثر عن الواجب يستلزم تعدد الاثر لانه اذا صدر عنه تمكن صدر عنه المجموع المركب من الواجب والممكن أيضاً لان المجموع تمكن أيضاً فلا بد له من علة ولا يجوز ان يكون ممكناً آخر لبطان التسلسل فتمين ان يكون واجباً والحق ان الصادر في الحقيقة جزء المجموع وهو الممكن الصادر أولاً فيتحد الاثر في الآل

[قوله ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما أثبتوا له تعالى صفات حقيقية] قيل يعنى لو سلموا هذه القاعدة فلا يضرهم حينئذ استناد جميع الممكنات اليه تعالى لوجود تعدد الجهات باعتبار الصفات الحقيقية وهنا بحث من وجهين الاول ان الظاهر من كلام الفلاسفة ودلياهم على هذا المدعى إيجاب تعدد الجهات حسب تعدد المعلومات والصفات المتفق عليها بين الاشاعرة سبع والى تفرد به الاشعري صفات عديدة فعلى تقدير تسليم قاعدتهم كيف يستندون المعلومات المتكررة كثيرة لا نحصى اليه تعالى باعتبار تعدد صفاته القديمة الحقيقية ولعل مقصوده مجرد بيان ان الله تعالى ليس بواحد حقيقى بهذا المعنى عندهم وأما صدور الموجودات بأسرها عنه تعالى حينئذ فباعتبار تعاقبات نزادته الثاني اننا ننقل الكلام الى كيفية صدور تلك الصفات مع أنه تعالى واحد حقيقى بالنسبة الى ذلك المصدور ولا مجال هنا لاعتبار الكثرة من جهة الارادة أو تعلقات الارادة الواحدة لتصريحهم بان الذات موجب بالنسبة الى الصفات وان كون علة الاحتياج هو

واحداً من جميع جهاته فلا يندرج على رأسهم في هذه القاعدة وقد يتوهم أن الحقيقى ان كان موجبا لم يجوز أن يصدر عنه ما فوق أثر واحد اتفاقاً وإن كان مختاراً جاز أن يصدر عنه آثار اتفاقاً فالنزاع إذاً فى كون المبدأ موجبا أو مختاراً إلا فى هذه القاعدة والحق أن الفاعل المختار اذا تعددت رادته أو تملقها لم يكن واحداً من جميع الجهات فلا يندرج فى القاعدة فان فرض أن لا يكون فى المختار تعدد بوجه ما كان مندرجا فيها ومتنازعا فيه أيضاً (لنا) فى اثبات الجواز (الجوهرية) مع كونها حقيقة واحدة بسيطة (علة للتحيز) فى الحيز المطابق (مقابل قبول الاعراض) أيضاً (فهما) أى التحيز وقبول الاعراض (أثران لبسيط)

(قوله فان فرض أن لا يكون الخ) بأن فرض أن ارادته نفس ذاته وكذا ما يتوقف عليه وان لا تعلق لها (قوله لنا فى اثبات الجواز) أى مع قطع النظر عن قولنا باستناد جميع الممكنات الى ذاته تعالى ابتداء اذ بعد نبوت هذا القول لاحاجة لنا الى اثبات ذلك الجواز فلا يرد أن هذا الاستدلال لا يكاد يصح اما التزاماً فلما ذكره الشارح قدس سره واما تحقيقاً فلمعتمد قولهم بالعملية فيما سوى ذاته تعالى

الحدوث فى غير الصفات وهذا البحث يرد على قول التوهم أيضاً ان كان موجبا لم يجوز أن يصدر عنه ما فوق أثر واحد اتفاقاً اللهم الا ان يكتفى بالكثرة من جهة السلوب والحق ان مراد الشارح بقوله ولا يلتبس عليك الاعراض على المصنف لان المفهوم من كلامه ان الواجب تعالى مندرج فى موضوع القضية الكلية اعنى قولهم الواحد لا يصدر عنه غير الواحد مع انه ليس كذلك عند الاشاعة وانه يمكن دفعه بالبحث الثانى فتأمل

(قوله وقد يتوهم الخ) هذا التوهم يبطله استدلال المتكلمين على المدعى بعلية الجوهرية للتحيز وحلول الاعراض لان العلية ههنا على تقدير التسليم بالاجباب لا بالاختيار قطعاً فتأمل [قوله لم يكن واحداً من جميع الجهات فلا يندرج فى القاعدة الخ] قبل مرادهم بالوحدة الحقيقية فى هذا المقام هو الوحدة الحقيقية قبل صدور الاثر بل قبل تعلق الاجباب أو الاختيار اذ بعد صدور الاثر ولو كان واحداً يخرج المؤثر عن الوحدة الحقيقية قطعاً لانصافه بالاضافة المعارضة بينهما فمراد ذلك المتوهم ان الموجب اذا كان واحداً حقيقياً قبل الاجباب لا يمكن ان يصدر عنه بالاجباب اكثر من واحد واما اذا كان المختار واحداً حقيقياً قبل الاختيار فيجوز ان يصدر عنه بالاختيار آثار متعددة وهذا كلام لا غبار عليه فليتأمل

[قوله لنا فى اثبات الجواز الجوهرية الخ] قيل عليه لما كانت الحوادث مستندة الى الله تعالى بلا واسطة عند الاشاعة لم يصح لهم الاستدلال بالجوهرية على جواز صدور المولودين عن الواحد الحقيقى فلا وجه فى اثبات المدعى بمجرد البناء على الالتزام

واحد حقيقي (لا يقال أحدهما) وهو قبول الاعراض أثر للجوهر (باعتبار الحال) فيه وهو المرض (والآخر) وهو التحيز (أثر له باعتبار الحيز) الذي يتمكن فيه فقد تمدد ههنا الشرط (لأننا نقول) ليس كلامنا في كونه محلا للمرض بالفعل وكونه حاصلًا في الحيز بالفعل حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والحيز كما ذكرتم (بل الكلام في قابليته لهما وهو) أي كونه قابلا لهما (من عوارض ذاته) للعلة بها (والحق أنه لا يتم) هذا الاستدلال (الا ببيان بساطة العلة) التي هي الجوهرية ولا يمكن أخذه الزاميا لأن الجوهر عندهم خمسة أقسام والقابل منها للتحيز وحلول هذه الاعراض هو الجسم باعتبار صورته وأدته ولا وجود عندهم للجوهر الفرد (و) بيان (كون الأمرين) أي القابليتين اللتين هما

(قوله بل الكلام في قابليته لهما) فيه أنه على هذا التقدير يكون مصدراً لأثر واحد وهو القابلية الا أن ثبت تخلف القابليتين للماهية

(قوله من عوارض ذاته الخ) من غير توسط الحال والحيز وان كان الحكم ببنيتها له بتوسط تعلّقها (قوله أخذه الزامياً) بناء على قولهم أن الجوهر جالس عال فيكون بسيطاً (قوله للجوهر الفرد) حتى يقال أنه بسيط صدر عنه أثران

(قوله الا ببيان بساطة العلة التي هي الجوهرية) مع أنها ليست بسيطة فإن لها وجوداً وماهية وامكاناً وجنساً وفصلاً وغير ذلك فإن قلت هي بجميع ما فيها ولها شيء واحد مستند اليه كل من الأمرين ولا معنى لاستناد الكثير الى الواحد سوى هذا والحاصل ان المناقشة انما نرد اذا استند أحد الأمرين اليها باعتبار بعض جهاتها والآخر باعتبار جهتها الاخرى وههنا ليس كذلك قلت لان سلم أنه ليس كذلك فإن الوجود اشرف من الامكان وقبول الاعراض لكون متبوعه اشرف من التحيز الذي يفيد الاحتياج الى الحيز فجاز ان يستند الاشرف الى الاشرف والاخص الى الاخص كما علم من قاعدتهم في بيان كيفية صدور الممكنات عن الواجب

(قوله لان الجوهر عندهم خمسة أقسام) أشياء خمسة كزجوهـر عبارت است • عقد است ونفس وجسم وهوى وسورة است •

(قوله ولا وجود للجوهر الفرد عندهم) قيل لو فرض له وجود فيجوز ان يكون له أجزاء عقلية والاجزاء العقلية وان كان وجودها عين وجود الشخص فيكون المصدر بسيطاً في الخارج الا انها يجوز ان تكون مبادئ آثار خارجية مثلاً يجوز ان يكون زيد باعتبار ان يكون حيواناً مبدأً للشيء وباعتبار كونه انساناً مبدأً للتعجب وان فرض بساطته في الخارج وكيف لا والتعبد باعتبار الاجزاء العقلية ليس ادنى من التعبد باعتبار الجهات الخارجية العقلية

الانتران (وجوديين) قيل ويمكن أخذه الزمياً لانهما من النسب والاضافات التي لا وجود لها عند المتكلمين بخلاف الحكماء (و) بيان (انتفاء تعدد الآلة والشرط) في صدور انقابيتين عن الجوهرية وهو مشكل (احتج الحكماء) على عدم الجواز (بثلاثة أوجه الاول لو كان الواحد الحقيقي (مصدر (أ) و (ب) مثلاً (لكان مصدرية (أ) غير مصدرية (ب)) لا مكان تمقل كل منهما بدون الاخرى (فان دخل فيه) أي في الواحد الحقيقي (هما) أي هذان المفهومان (أو) دخل فيه (أحدهما لزم التركيب في الواحد الحقيقي هذا خلف (والا) وان لم يدخل فيه هذان ولا أحدهما (لكان) ذلك الواحد الحقيقي (مصدراً لمصدريهما) أي لمصدرتي (أ) و (ب) كما كان مصدراً لهما اذ لا يجوز أن تكون المصدرتان مستندتين الى غيره والا لم يكن هو وحده مصدراً (أ) و (ب) والمقدر خلافه (و) حينئذ عاد الكلام

(قوله قيل يمكن الخ) فيه اشارة الى ضعفه لانهم لم يقولوا بوجود جميع الاضافات

(قوله وهو مشكل) أي بيان الامور الثلاثة

(قوله لكان مصدرية الخ) أي بالمعنى الاضافي كما هو المتبادر الى الذهن أو المترتب على كونه مصدراً (أ) وليتجه الجواب المذكور في المتن ورد الجواب المذكور بما ذكره الشارح قدس سره بقوله فان قيل الخ فالترديد في دخولها وخروجها مجرد الاستظهار والا فالخروج متعين على هذا المعنى فما قيل انه على تقدير مغايرة المصدرتين يلزم التعهد في الواحد الحقيقي وهذا خلف فلا استدلال المذكور مبني على التناول ليس بمتي

(قوله أي هذان المفهومان) أشار الى أن المصنف تسامح فاجرى حكم الاشارة على الضمير حيث أبرزه والا فالواجب فان دخلاً والى أن تذكر أحد بتأويله المصدرية بالمفهوم

(قوله والا لم يكن هو وحده) ضرورة انه اذا كان للغير مدخل في المصدرية (أ) و (ب) لا بد أن يكون له مدخل في صدورهما وهو ظاهر لان المصدرية مدخل فيه فيكون لما يستند اليه مدخل أيضاً

(قوله قيل ويمكن أخذه الزامياً) سمع منه رحمه الله انه اشارة الى الضعف لانهم لا يقولون بوجود

كل النسب والاضافات بحيث يتناول القابليات

[قوله لكان مصدرية (أ) غير مصدرية (ب) فيلزم التعدد في الواحد الحقيقي وهذا خلف مع انه

ان دخل فيه المصدرتان الخ

(قوله فان دخل فيه هما) في عبارة المتن ضعف اذ ليس الموقع موقع انفصال الضمير والاولى فان دخلاً

(قوله لكان مصدراً لمصدريتهما) هذا انما هو على تقدير خروجهما ولم يلزم من النفي السابق فلا بد

ان يضم اليه مقدمات اخر كما ظهر من التقدير المبسوط

فيهما) أي في المصدرتين فنقول كونه مصدراً لأحدى المصدرتين غير كونه مصدراً للآخرى
فهذان المفهومان أن دخلا فيه أو أحدهما أزم التركيب ولا كان مصدر لهما أيضاً (ولزم التسلسل)
في المصدريات وقد يقرر هذا الوجه بطريق أبسط فيقال إن كان كل من مفهومي مصدرية
(أ) ومصدرية (ب) نفس الواحد الحقيقي كان لا مرس بسيط ماهيتان مختلفتان وإن دخلا
فيه مما أو دخل أحدهما وكان الآخر عينا لزم التركيب فقط وإن خرجا معاً أو خرج
أحدهما وكان الآخر عينا لزم التسلسل فقط وإن دخل أحدهما وخرج الآخر لزم التركيب
والتسلسل معاً فالأقسام ستة والكل محال * الوجه (الثاني) إن لما رأينا الماء يوجب البرودة
والنار توجب السخونة قطعنا بأن طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة (أي قطعنا بقيد الاشبهة
فيه فقد استدل لنا باختلاف الأثر وتمدده على اختلاف المؤثر وتمدده) فلولاً أنه مركوز في
القول إن اختلاف الأثر) وتمدده (لا يكون إلا باختلاف المؤثر) وتمدده (لما كان) الأمر
(كذلك) فظهر أنه كلما تعدد المعلول تعدد العلة وينمكس بعكس النقيض إلى قولنا كلما اتحدت
العلة اتحد المعلول وهو المطلوب * الوجه (الثالث) أنه لو كان (الواحد الحقيقي) (مصدراً
لأثنين) ك(أ) و(ب) مثلاً (لكان مصدراً (أ) ولما ليس (أ) لأن (ب) ليس (أ) ولا كان
أيضاً مصدراً (ب) ولما ليس (ب) وأنه تناقض والجواب عن الأول المصدرية أمر
اعتباري (أي نختار أن المصدرتين خارجتان عن الواحد الحقيقي إلا أن المصدرية لكونها
من الأمور الإضافية التي لا وجود لها في الخارج غير محتاجة إلى علة توجد لها) (فلا تكون

فإنه إنما يتم إذا كانت المصدرية متقدمة على مدورها والاستدلال مبني على كونها إضافة متأخرة عنهما
(قوله بطريق أبسط) حيث تعرض فيه للعيلة أيضاً
(قوله والجواب الخ) وقد يجاب بأنه لو تم هذا الوجه لزم أن لا يصدر عنه أثر واحد لأن مصدرية
ليس نفسه ولا جزؤه لكونها نسبة خارجة عن الطرفين فيكون له مصدرية أخرى ويتسلسل
(قوله غير محتاجة إلى علة توجد لها) وإن كانت محتاجة إلى علة للاتصاف بها وهو البسيط الحقيقي
فكونها منتزعة من نفسه باعتبار استبعادها للأثر

(قوله والجواب عن الأول أن المصدرية أمر اعتباري الخ) اعترض عليه بأن المصدرية اعتبارية
حقيقية لا فرضية محضة والتسلسل فيها محال قطعاً وأجيب بأنه لا تسلسل إذ ليس لها وجود حتى يطلب
العلة لوجودها ولا يلزم أن يكون اتصاف العلة الموجبة لها يمكناً خاساً حتى يطلب علة الاتصاف فعلي كلا
التدبرين لا يحتاج إلى مصدرية أخرى وفيه ما أشرنا إليه في بحث زيادة وجود الواجب

الذات مصدرا لها لان المحتاج الى وجوده ماله وجود (وحيث فلا يكون هناك مصدرة
أخرى حتى تتسلسل المصدريات (و ن سلنا) تسلسلها (فالتسلسل في الأمور الاعتبارية
غير ممتنع) فان قيل لاشك ان العلة الموجودة يجب أن تكون موجودة قبل المعلول فليست
بالذات وأنه يجب أن يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع
غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها معلول معين بأولى من اقتضاها لما عداها فلا يتصور حيث
صدوره عنها في كل صدور لا بد أن يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر
ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية هي هذه الخصوصية لا الامر الإضافي الذي يتقيد
بين الصادر ومصدره لانه متأخر عنهما فاذا فرض أن الفاعل واحد حقيقي ومصدر عنه

(قوله حتى تتسلسل المصدريات) أي يحصل تسلسلها

[قوله وان سلنا تسلسلها] يعني أن التسليم ليس راجعاً الى كون الذات مصدرا لها كما هو السابق
الى التهم لانه لا يمكن حيث أن القول به تسلسل في الأمور الاعتبارية بل الى ما يرتب عليه معنى التسلسل
المشار اليه بقوله حتى تتسلسل المصدريات أي ان سلنا حصول تسلسل المصدريات بأن يتزع العقل من كل
مصدرية مصدرية أخرى نسبة بينها وبين البسيط الحقيقي فهذا التسلسل في الأمور الاعتبارية وهو غير
ممتنع لانه ينقطع بحسب انقطاع اعتبار الفعل

[قوله فان قيل] تحرير الدليل المذكور بحيث يندفع عنه الجواب المذكور

[قوله خصوصية] ليس المراد الامر الإضافي فيرد عليه ما يرد على المصدرية بل ملاحظه يقتضي العلة
وجود المعلول على نحو خاص لم يقل ولا شك انه موجود لانه العلة في الحقيقة كما في تقرير شارح التجريد
لانه لا حاجة اليه اذ لزم أن لا يكون فاعل واحد من جميع الجهات سواء كان موجوداً أولاً على انه يرد
عليه منع كونها فاعلة في الحقيقة لانه خصصة لوقوع المعلول على النحو الخاص
[قوله فاذا فرض الخ] وبه اندفع الجواب الذي قلنا من انه لو تم امتنع صدور الاثر الواحد منه أيضاً

[قوله فالتسلسل في الأمور الاعتبارية غير ممتنع] فيه بحث لان المصدرية على تقدير ان يحتاج الى
مصدرية أخرى ويتسلسل يرد ان يقال مجموع المصدريات الغير المتناهية بحيث لا يشذ عنها شيء يحتاج الى
مصدرية أخرى خارجة عن المجموع فلا يكون الجميع جميعاً والحاصل انه لو سلم عدم جريان برهان
التطبيق هنا امتنع بوجه آخر

(قوله وانه يجب ان يكون لها خصوصية) فان قلت لم لا يجوز ان يكون الخصوصية راجعة الى
المعلول بان يكون لماهية المعلول خصوصية مع علة معينة ليست لها مع غيرها فيقتضي ماهية كل من المعلولين
ان يوجد بإيجاد تلك العلة البسيطة كما في الأنواع التحصيرة كل منها في شخص فلا يلزم تعدد جهات العلة
المذكورة قلت لما تقرر عندهم من ان المعلول المعين لا يقتضي الا علة واحدة كما سيأتي تحقيقه

أثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وان فرض صدور أثر آخر كانت تلك الخصوصية أيضاً بحسب الذات اذ ليس هناك جهة أخرى فلا يكون له مع شيء من المعلومين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون علة لشيء منها فاذا تعدد المعلوم فلا بد من تغير في ذات الفاعل ولو بالاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان ترتب عليهما عليتان وحينئذ لا يكون الفاعل واحداً من جميع الجهات ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح وإنما كثرت مدافعة الناس اياه لا غفاهم عن معنى الوحدة الحقيقية قلنا لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع أمور متعددة متشاركة في جهة واحدة أو غير متشاركة فيها

[قوله فلا يكون له مع شيء من المعلومين خصوصية] فيه ان اللازم مما سبق ان يكون للعلة خصوصية بمعنى أمر يقتضي وجود المعلوم على النحو الخاص لئلا يلزم الترجيع بلا مرجع وأما أن تكون تلك مختصة بكل معلول بمعنى أن لا يكون مع معلول آخر فكلا هذا حاصل الجواب المذكور بقوله قلنا الخ وإنما ذكرنا اندفع مآله الحق الدواني من انه اذا اشتركت الخصوصية في الجميع ولم يتحقق ما يختص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد وهو الشيء يمتاز بها عن غيره فتلك الخصوصية لو اقتضت شيئاً اقتضت القدر المشترك فلم يتحقق الامور المتعددة المتغايرة

(قوله اذ ليس هناك جهة أخرى الخ) سياق كلامه يدل على انه لو كان هناك جهة أخرى لجاز ان يصدر عن المبدأ انسان وفيه بحث اذ لو صدر عنه انسان بان يكون خصوصيته مع احدهما بحسب الذات ومع الآخر بحسب تلك الجهة لكان مصدراً لهذه الجهة أيضاً لانها الخصوصية الموجودة على الفرض ليجتاز الى خصوصية أخرى ويتسلسل فليتأمل

(قوله ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح) هذا الكلام ذكره شارح الاشارات ورد عليه بأنه اذا حل هذا الحكم على ما يفهم من الالفاظ المعبر بها عنه فلا نزاع في قرينه من الوضوح لانه اذا اعتبر الوحدة المجردة التي لا يكون فيها ولا معها تعدد بوجه من الوجوه ولو بتعدد القوابل لم يتصور صدور المتعدد وكيف يتصور صدور غير القابل من الفاعل لكن يكون هذا حكماً لقوا لا فائدة فيه أصلاً اذ لا يصدق الواحد بهذا المعنى على شيء من الاشياء لافي الخارج ولا في العقل الا بطريق الفرض وإنما كثرت مدافعة الناس في ان الواحد الحقيقي الذي هو الله تعالى على ماهو عليه في نفس الامر من أحواله بعد التنزل وتسليم كونه موجباً بالذات وان ليس له صفات موجودة هل يجوز ان يصدر عنه متعدد ام لا فنحن نقول نعم كيف لا وله ذات وجود مطلق زائد على ذاته عند الفلاسفة أيضاً

(قوله قلنا لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة الخ) ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون للفاعل البسيط مع أحد معلولي خصوصية بحسب ذاته وباعتبار صدور هذا عنه خصوصية مع الآخر وهكذا فيكون كل

لا تكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور بأسرها ببعضها دون بعض ولئن سلم أنه لابد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذاك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة يتعدد تماثها فجاز أن يصدر عنه من هذه الحشيات أمور كثيرة ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته (و) الجواب (عن الثاني أن الاستدلال) على تباير طبيعتي الماء والنار (انما هو بالتخلف لا بالاختلاف) والتمدد (فانما رأينا نارا ولا برد) معها كما كان مع الماء (و) رأينا (ماء ولا حر) معه كما كان مع النار (علمنا) يتخلف أثر كل منهما عن الآخر (انهما مختلفان) اذ لو تساويا

(قوله ولئن سلم النسخ) اعادة المذكر بقوله ولا يلتبس عليك الخ ولوقال فذلك لا ينفعكم لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة فيكون هذا الحكم لغوا من الكلام لكان جوابا آخر (قوله بسلوب كثيرة) لم يتعرض للاضافات لانه يمكن المناقشة فيها بانه فرع تحقق الطرفين ولم يحقق معه شيء لاذهنا ولا خارجا وما قيل من انه اذا اعتبر ذاته تعالى في مرتبة لم يمكن حينئذ سلب ولا وجود والكلام في انه تعالى في هذه المرتبة لا يصدر عنه أمران توهم بحض لان هذا الاعتبار فرض للنسخ بدون ما يقتضيه ذاته تعالى وحينئذ لا يصدر عنه شيء لامتناع وجوده بهذا الاعتبار فان ذاته تعالى يلزمه في نفس الامر سلوب مثل أن وجوده وتعينه ليس زائدا عليه وانه ليس بجوهر ولا عرض وان كان الحكم يلزمه موقوفا على التعقل فاعتبار تجرده عنها فرض محال مستلزما للمحال هو امتناع صدور أثر عنه فتدبر فانه مما خفي على اقوام

(قوله والجواب عن الثاني النسخ) خلاسته منع كون الاستدلال على التعدد بالاختلاف لم لا يجوز أن يكون بالتخلف فالمناقشة فيه بان التخلف لا يثبت بتبايرهما بالطبيعة لجواز أن يكون بيين عارضين ويكون علة المعارضين الامر المشترك بانضمام بعض الاعتبارات أو يكون العوارض متسلسلة غير مجتمعة الوجود كالاستعدادات كلام على السند الغير المساوي على أن تلك المناقشة مدفوعة كما فصل في مبحث اثبات الصورة النوعية

الممكنات مستندة الى الله تعالى بهذا الطريق لا كما قالت الفلاسفة واشهر عنهم من استناد حوادث عالم العناصر الى العقل النعال واستناد بعض العقول والافلاك الى عقل آخر كما سيأتي تفصيله (قوله لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة) فيه دفع لما يقال تعقله السلب موقوف على ثبوت الغير فلو كان للسلب مدخل في ثبوته لدار ووجه اندفع ان الانصاف بالسلب في نفس الامر وهذا الانصاف لا يتوقف على ثبوت الغير وأما صحة العلم بالانصاف اللازمة له فبعد تسليم اللزوم انما يتوقف على تصور الغير المسلوب لا على ثبوته فلا دور اصلا على انه لو سلم ما ذكره فاقنا يلزم الدور اذا جعل السلب المحصور منشا لصدور المسلوب بهذا السلب والا فيجوز ان يوجد الفاعل البسيط شيئا لم يعرض له سلب هذا الشيء عنه ولم يكن هذا السلب منشا لايجاد شيء آخر لا بد لثبته من دليل

لا تمتنع تخلف الأثر فلو رأينا آثاراً مختلفة متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وأمددها بل هذا هو المتنازع فيه (و) الجواب (ع) الثالث لأنسلم أن صدور (أ) (و) صدور (لا) (أ) تناقض فإن تقيض صدور (أ) هو لا صدور (أ) وأما صدور لا (أ) أعني صدور (ب) (فلا يناقضه) فإن قيل التناقض لازم لأن الجهة التي هي مصدر (أ) أن كانت مصدراً لغير (أ) صدق أن هذه الجهة ليست مصدراً لـ (أ) لأن الموجبة المدولة مستلزمة للسالبة المحصلة فيصدق أن هذه الجهة مصدر لـ (أ) وغير مصدر لـ (أ) وهما متناقضان فلنا إنما يتناقضان إن لو كان الزمان فيهما متحدداً وهو ممتنع كذا ذكره

(عبد الحكيم)

(قوله أعني صدور (ب) أشار إلى دفع مناقشة وهي أن صدور لا (أ) ليس إلا عدم صدور (أ) إذ لا صدور للإعدام فيكون مناقضاً لصدور (أ) بأن صدور لا (أ) عبارة عن صدور (ب) الموصوف بأنه لا (أ) وهو موجود

(قوله صدق أن هذه الجهة النخ) ليس المراد بالمصدرية هنا الخصوصية السابقة على وجود المعلول كما في الاستدلال الأول حتى يرد عليه منع صدق أن هذه الجهة ليست مصدراً لـ (أ) لأن المفروض صدور (أ) و(ب) من جهة واحدة في المعنى الإضافي ولا شك أنه إذا تعدد الصادر يكون صدور أحدهما غير صدور الآخر فيصدق أن صدور أحدهما ليس صدور الآخر لأن سلب الغير عن الشيء ضروري فيصدق أن هذه الجهة مصدر لـ (أ) لفرض صدوره عنها وانها ليست مصدراً له لفرض صدور غير (أ) الذي هو مستلزم لسلب صدور (أ) فيلزم التناقض بخلاف ما إذا تعددت الجهة فإنه يدفع التناقض فعني قوله لأن الموجبة المدولة النخ أن النسبة التقييدية التي اعتبر متعلقها بطريق العدول أعني صدور لا (أ) استلزامه للنسبة السلبية التي اعتبر متعلقها بطريق التحصيل أعني سلب صدور (أ) كاستلزام الموجبة المدولة للسالبة المحصلة إذا كانت النسبة الإيجابية المدولة مستلزمة للسلبية المحصلة سواء كانتا خبريتين أو تقييديتين وعلى هذا التقرير يدفع إيراد الشارح قدس سره بأنه سهو لأن النخ نعم يرد عليه أن صدق سلب صدور (أ) على صدور (ب) لا يقتضي اتصاف الجهة بذلك السلب حتى يلزم التناقض فإن السواد الذي في الجسم يصدق عليه أنه ليس بجسم ولا جوهر ولا متعبر مع امتناع اتصاف الجسم بها ومن هذا ظهر ركازة ما قاله المحقق الدواني من أن صدور لا (أ) ليس صدور (أ) فهو لا صدور (أ) فإتصاف بصدور لا (أ) فقد اتصف بلا صدور (أ) فإذا كان له حيثان جاز أن يكون متصفاً من حيثية بصدور (أ) ومن حيثية أخرى بلا صدور (أ) من غير تناقض وأما إذا لم يكن إلا حيثية واحدة لم يصح أن يتصف بهما للزوم التناقض وعند هذا طهر العكاس تشنيع الإمام على الشيع

(قوله إنما يتناقضان الخ) يعني أن صدور (أ) وصدور (ب) وإن اختلف زمانها لكون الجهة علة تامة

بعضهم وهو سهولان قولنا هذه الجهة مصدر لـ (أ) وان كانت موجبة محصلة لكن قولنا هذه الجهة مصدر لغير (أ) ليست موجبة معدولة حتى يستلزم سالبة محصلة هي نقيض تلك الموجبة المحصلة بل هي أيضا موجبة محصلة التحمول لكن لحمولها متعلق بمدول فتم قولنا هذه الجهة غير مصدر لـ (أ) موجبة معدولة والفرق بين قولنا هذه الجهة مصدر لغير (أ) وبين لاسترة به قال الكاتب في شرح الملخص اذا صدر عنه (ب) الذي هو غير (أ) من تلك الجهة صدق أنه لم يصدر عنه (أ) من تلك الجهة فيصدق حينئذ أنه صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (أ) من جهة واحدة وأنه تناقض وهذا الوجه كتبه الرئيس الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلوب ثم قال جوابه لانسلم أنه اذا صدر عنه (ب) صدق أنه لم يصدر عنه (أ) بل اللازم أنه صدر عنه ما ليس (أ) وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (أ) لانهما مطلقتان وان قيدت أحدهما بالدوام كانت كاذبة قال الامام الرازي في المباحث المشرقية والمعجب بمن يفني عمره في تعليم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلوب الاشراف عرض عن استمالتها حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان ﴿ المقصد الرابع ﴾ قال الحكماء البسيط الحقيقى لا تعدد فيه أصلا كالواجب تعالى (لا يكون قابلا وفاعلا) أى لا يكون مصدرا لانرا وقابلا له من جهة واحدة خلافا للاشاعة حيث ذهبوا

لها لكن انضاف صدور (ب) بسلب صدور (أ) ليس اتصافاً حقيقياً حتى يلزم اتحاد زمان صدور (أ) وسلبه بل هو انضاف انتزاعي مصداقه كونه بحيث يسمح انتزاعه منه فلا يلزم انضاف الجهة بالتقيضين في زمان واحد فاندفع ما قيل ان اتحاد الزمان ههنا ضروري بناء على فرض كون البسيط علة تامة لكل منها (قوله قال الكاتب الخ) حاصل كلامه بعينه ما قررناه سابقاً في تحرير السؤال الا ان الشارح لما حمل كلام البائل على الموجبة المعدولة والسالبة المحصلة على معنهما المتبادر جعله وجهاً آخر مغايراً له (قوله وان قيدت إحداهما الخ) أجيب بأن صدق المطلقتين انما يكون لاختلاف الزمان فيهما والزمان ههنا واحد بناء على فرض كونه علة تامة لكل منهما وقد عرفت اندفاعه بمنع اتحاد الزمان (قوله لا تعدد فيه أصلا) لا من حيث الذات ولا من حيث الصفات والاعتبارات (قوله أى لا يكون الخ) أى ليس المراد عدم كونه فاعلا وقابلا مطلقاً كما يفيد ظاهر المتن بل بالنسبة الى شئ واحد من جهة واحدة. وأما بالنسبة الى شيئين أو الى شئ واحد من جهتين فجائز لانه على

(قوله وان قيدت إحداهما بالدوام كانت كاذبة) فيه منع ظاهر لان فعل الواجب المفروض سرمدى فاذا صدر عنه (أ) يجب ان يقيد بالدوام فكيف يدل ان القضييتين المذكورتين مطلقتان

الى ان الله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة عنه وقائمة به (والا) وان لم يكن كذلك بل كان قابلا وفاعلا (فهو مصدر للقبول والفعل) مما فقد صدر عن الواحد الحقيقي اثران وقد بين لك بطلانه فلنا (وقد عرفت) أيضاً (جوابه) مع أن القبول والفعل بمعنى التأثير ليسا من الموجودات الخارجية (وأيضاً فنسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان) فلا يجتمعان واعتراض على هذا بأن القابل اذا أخذ وحده لم يجب معه وجود المقبول كما ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول واذا أخذنا مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمفعول وجب وجودهما معهما فلا فرق اذا بينهما في الوجوب والامكان واجيب بأن الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلاً موجبا لمفعوله ولا

كلا التمييزين يجوز تقدم كونه مصدراً للقبول أو الفعل على الآخر فلا يلزم كون البسيط الحقيقي مصدراً لأثرين بخلاف ما نحن فيه ومن هذا ظهر أن ما قيل انه لو تم الدليل الاول لدل على امتناع كون الواحد قابلاً لامر وفاعلاً لاخر بل ينفي القبولين أيضاً مع أن مذهبه بخلافه وهم

(قوله حيث ذهبوا إلخ) فانه في مرتبة الذات ليس بشئ من الصفات والاعتبارات فالواجب تعالى في تلك المرتبة واحد حقيقي فما قيله أن هذا مبني على عدم اعتبار السلوب والافقية تعدد جهات الصدور ولو بالنسبة الى الصفات وهم

(قوله وهي صادرة عنه إلخ) وان لم يقولوا به صريحاً بناء على انها لازمة لذاته تعالى ومرتبة اليجاد والصدور منه تعالى بعد اتصافه بها وقد مر تفصيله

(قوله ليسا من الموجودات الخارجية) بل من الاضافات التي يتزعمها العقل من الواحد الحقيقي بالنظر الى استقلاله بالاتصاف بشئ

(قوله في بعض الصور) بأن يكون الفاعل موجباً للبسيط من غير شرط ورفع مانع

(قوله من جهة واحدة) تصريح بما علم التزاما اذ البسيط الحقيقي لا يكون الا ذاجهة واحدة وتوطئة لرد جواب المصنف الذي سيذكره

(قوله خلافاً للاشاعرة حيث ذهبوا إلخ) هذا مبني على عدم اعتبار السلوب والافقية تعدد جهات الصدور ولو بالنسبة الى الصفات كما نبت عليه فيما مضى

(قوله فهو مصدر للفعل والقبول) هذا الدليل لو تم لدل على امتناع كون الواحد فاعلاً شئ وقابلاً لاخر بل ينفي القبولين أيضاً مع ان الشارح سيصرح في مباحث اثبات الهيولي ان امتناع اجتماع الفعل والقبول عندهم انما هو بالنسبة الى شئ لا بالنسبة الى شئين

[قوله واجيب بان الفاعل وحده إلخ] فيه بحث لانه ان أراد ان المقبول اذا كان مما يجب ان يكون

يتصور ذلك في القابل اذ لابد من الفاعل فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب أصلاً فلو اجتمع في شيء واحد من جهة واحدة لزم إمكان الوجوب واستناعه من تلك الجهة (والجواب أنه لا يمتنع أن يكون للشيء البسيط الى شيء آخر (نسبتان

(قوله اذ لابد من الفاعل) أى من حثية كونه فاعلاً فلا يرد ان فيه مصادرة لان عدم كفاية القابل انما يتم لو لم يكن القابل فاعلاً

(قوله لزم إمكان الوجوب) أى إمكان وجوب المفعول من الواحد الحقيقي لكونه فاعلاً وامتناع وجوبه منه لكونه قابلاً من جهة واحدة لعدم تعدد الجهة فيه فيلزم اجتماع التقيضين أعنى الامكان الذاتي للوجوب بالغير والامتناع الذاتي له من جهة واحدة فتدبر فانه قد زل فيه أقدام بعض النظيرين

له محل قابل كما هو محل النزاع ففاعله قد يكون وحده في بعض الصور مستقلاً موجباً له فهو ممنوع اذ لابد له من القابل وان أراد ان المقبول اذا لم يكن كذلك ففاعله يجوز ان يكون مستقلاً في بعض الصور بإيجابه فهو مسلم لكن لا يلزم من هذا تناف في محل النزاع اذ لا استقلال لشيء من القابل والفاعل بالإيجاب بالنسبة الى المفعول والمقبول ومن شرط التنافي ان يكون حصول المتنافيين بالنسبة الى شيء واحد على ان في قوله ولا يتصور ذلك في القابل شائبة مصادرة لان التصديق بهذا القول يتوقف على التصديق بان الشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً والا فقد يكون ذلك القابل هو الفاعل فيكون القابل موجباً للمقبول وحده فان قلت ايجابه ليس من حيث انه قابل بل من حيث انه فاعل قلت هذا انما يفيد تنافير مفهوم القابل والفاعل ولا يدل على ان الشيء الواحد لا يكون متصفاً بهذين المفهومين على ما هو المدعى فتأمل هذا وقد يدفع جواب الشارح أيضاً بان إمكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا الحبيب وامتناع الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صرح به أيضاً فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولا محذور في ذلك وستطلع في المقعد السادس على سقوط هذا الكلام ببقى ههنا شيء وهو ان القول بعدم استقلال القابل يتنافى ما ذكره في المقعد الثاني من قوله ثم انه يملك كل من المتخالفين بمحله أما وحده أو متصفاً الى غيره الخ فانه صرح هناك باستقلالية المحل والمحل هو القابل وان حمل قوله بمحله اما وحده على مجرد الفرض لم يقد فائدة يعدها فتأمل جوابه

(قوله والجواب انه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط) قال الاستاذ هذا الجواب مدفوع لانه قد سبق ان تعدد الملل لا يصح اجتماع المتنافيين فلا يعقل ان يكون شيء واجباً لشيء في نفس الامر وغير واجب له فيها سواء كانا من جهتين أو من جهة واحدة نعم يجوز ان يقتضي جهة شيء وجوب شيء آخر له ولا يقتضي جهته الاخرى وجوبه له فاما ان يقتضي احدي جهتيه وجوبه له والاخرى عدم وجوبه له فهو متشع قطعاً والفرق بين عدم الاقتضاء واقتضاء المدمر بين وأقول تصحيح الجواب مبنى على ان يراد

مختلفتان (بالوجوب والامكان (من جهتين مختلفتين فتجب) النسبة الناشئة (من جهة ولا تجب) النسبة الناشئة (من جهة) أخرى ورد هذا الجواب بأن كلامنا في أن البسيط لا يكون قابلاً وفاعلاً من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم تكون تلك الجهة متعددة (ومنهم من أجاب) عن الوجه الثاني (بأن نسبة القابل) إلى المقبول (بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب) بل يجامعه لا بالامكان الخاص الذي ينافيه (وأورد عليه أنه) أي انتساب القابل إلى المقبول (بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص ولذلك لا يمكن عدم القبول من حيث أنه مقبول) مع وجود القابل (ويتم الدليل) حينئذ (أذ نقول نسبة الفاعل يتعين أن تكون بالوجوب ونسبة القابل لا يتعين أن تكون كذلك) أو نقول بمباراة أخرى نسبة الفاعل لا تحتل الامكان الخاص ونسبة القابل تحتمله فيلزم أن تكون نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص غير محتملة

(قوله من جهتين مختلفتين) أي الفاعلية والقابلية فانهما وإن كانا منشأين لامكان الوجوب وامتناعه قيد أن معتبران في عروض الامكان والامتناع للواحد ورد المحقق للدواني بأن الفاعلية والقابلية متقابلتان لتنافي لازميتهما فلا بد من جهتين سابقتين عليهما فإن اتحد جهتهما يستلزم اجتماع المتقابلين بالذات أعني اللازمين من جهة واحدة

(قوله ورد هذا الجواب الخ) فيه أن المفروض عدم اختلاف الجهة التي تقتضي الفاعلية والقابلية وتكون سابقة عليهما لا عدم اختلافهما إذ لا مجال لتفيه (قوله نسبة الفاعل يتعين الخ) أي نسبة الفاعل فيما نحن فيه من حيث أنه فاعل يتعين أن تكون الوجوب لكونها مستقلة ونسبة القابل من حيث أنه قابل لا يتعين أن تكون كذلك لاحتياجها إلى الفاعل من حيث أنه فاعل

بالجهتين جهتان قبل الفعل والقبول تكون حداهما مبدأ للفعل والآخرى مبدأ للقبول ولهذا رد الشارح بأن الكلام في أن البسيط من جهة واحدة لا يكون قابلاً وفاعلاً وعلى ما ذكره تكون الجهة متعددة وحينئذ لا يرد ما ذكره الاستاذ فانا لو فرضنا أن ذات البسيط فاعل شيء بحسب شرط أو آلة وقابل له بحسب ذاته كان نسبة ذلك الشيء بالامكان إلى نفس الذات والوجوب إلى المجموع ولا محذور فيه غير ما ذكره الشارح وسيأتي في مباحث الدور زيادة توضيح لهذا المقام

(قوله لا بالامكان الخاص) فإن كثيراً من المقبولات مما يجب لقابليتها ولا يجوز انفكاكها عنه كصورة كل فلك بالنسبة إلى هيولاء وشكل كل فلك له وحرارة النار ورطوبة الماء

[قوله وأورد عليه الخ] فيه بحث لأنه إن أراد يكون الامكان العام محتملاً للامكان الخاص احتماله له في محل النزاع فهو ممنوع وإن أراد به احتماله في الجملة فلا يلزم منه تناف كلف ولو لزم التنافي بهذا التقدر

له (الا أن يعاد الى الجواب الاول) فيقال جزئاً يكون هناك نسبتان من جهتين احدهما واجبة على التبيين غير محتملة للإمكان الخاص ولاخري محتملة له (فيكون) الجواب (الثاني) لغوا (المقصد الخامس) قال الحكماء القوة الجسمية (أى الحالة فى الجسم) لا تفيد أثراً غير متناه (لا فى المدة) أى لا تقوى أن تفعل فى زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحداً أو متعدداً (ولا فى الشدة) أى لا تقوى أن تفعل حركة لا تكون حركة أخرى أسرع منها (ولا فى المدة) أى لا تقوى على فعل عدده غير متناه سواء كان زمانه متناهياً أو غير

(قوله من جهتين) أعني انفاعلية والتقابلية

(قوله أى الحالة فى الجسم) لا متعلقة بالجسم لان النفوس المجردة الفلكية تقدر على تحريكات غير متناهية عندهم مع كونها متعلقة بالأجسام

(قوله لا فى المدة) لا يخفى أن كلمة لا هذه ليست لثنى الجنس ولا المشابهة بليس وهو ظاهر وليست عاطفة لاختصاصها بمطاف مفرد على مفرد مثبت ولا زائدة لانها مخصوصة بتقديم واو العطف عليها أو بوقوعها بين المضاف والمضاف اليه وبالتقدم على القسم نص عليه فى الرضى فالوجه أن يقدر الفعل بعده أى لا يفيد أثراً غير متناه فى المدة وتكون الجملة عطف بيان للجملة السابقة لتكون اثنائية مشتملة على تفصيل فانه الاولى ولا فى قوله ولا فى الشدة ولا فى المدة زائدة لتأكيد معنى الذى يفيد أن المراد نفي كل منها لاننى المجموع وكلمة فى متعلقة بمتناه المقدّر هكذا ينبغي أن يفهم ولو ترك كلمة لا الاولى لكان أظهر الا ان ذكر آكد

(قوله ان تفعل حركة الخ) خص الحركة بالذكر مع ان المناسب للسابق واللاحق أن يقول أن تفعل فعلاً إشارة الى أن عدم التناهي فى الشدة مختص بالحركة وما يجرى مجراها من الزمانيات ويدل عليه البيان الآتى لان اللازم من عدم تنامي القوة فى الشدة وقوع الفعل منها فى آن واستحالته انما هو فى الزمانيات قال الشيخ فى الشفاء انا نعتبر فى هذا الباب أمثال الحركات المكانية التى توجب قطع مسافة ما وتختلف فيها بالسرعة والبطء ولا يمكن الا فى زمان اذ لا يمكن قطع المسافة الا فى آن والا لا تقسم الآن بازاء انقسام المسافة وكذلك ما يجرى مجرى الحركات المكانية مما لم يقع فيه سرعة وبطء لضرورة حاجة ذلك الى زمان فان كان شئ محتمل أن يقع فى الآن وإن يقع فى زمان فليس كلامنا فيه

(قوله سواء كان زمانه الخ) فيبين عدم التناهي فى ابدته وعدم التناهي فى المدة عموم وخصوص من وجه

لزم ان يتمتع اجتماع شئ مع ما ينافي فيما منه كأن لا يجوز ان يجتمع كون الشئ ابيض مع كونه ماشياً لان كونه ماشياً محتمل كونه اسود

(قوله أى لا تقوى ان تفعل حركة لا تكون حركة أخرى أسرع منها) هذا التفسير وكذا الدليل الذى اقيم على هذا المدعى يدل على ان المدعى عدم جواز كون القوة الجسمانية غير متناهية فى الشدة فى

متناه وانما انحصر لانهاى القوى بحسب آثارها في هذه الامور الثلاثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولى للكمية فاذا وصف القوى باللاتناهي نظراً الى آثارها فلا بد أن يعتبر اما عدد الآثار وذلك هو اللاتناهي بحسب المدة واما زمانها وحينئذ اما أن يعتبر لا تنهى الزمان في الزيادة والكثرة وهو اللاتناهي بحسب المدة واما أن يعتبر

(قوله لاتناهي القوى) الظاهر لاتناهي القوة

(قوله بمعنى عدم الملكة) بخلاف اللاتناهي بمعنى السلب فانه ليس مختصاً بلكم بل يتصف به المجردات أيضاً

(قوله أن يعتبر اما عدد الآثار) مع قطع النظر عن وحدة الزمان وكثرته

(قوله رأماً زمانها) أي مع قطع النظر عن وحدتها وكثرتها

(قوله في الزيادة) بان يعتبر اتصال الزمان في نفسه

(قوله والكثرة بان يعتبر عروض العدد له بانقسامه الى الساعات والايام والشهور والاعوام

(قوله واما أن يعتبر لاتناهي في النقصان الخ) يعني أن زمان الأثر وان كان متناهياً بحسب الزيادة

لكنه بالانقسامات غير متناه لاتنفاة الجزء فاذا اعتبر لاتناهي بحسب الانتقاص فهو لاتناهي بحسب الشدة وفيه بحث لان معنى اللاتناهي في الشدة كاسر أن تقوى على فعل حركة لا يمكن أسرع منها وهذا انما يتصور اذا وقع الأثر في زمان في غاية التقصر بل في آن على ما صرح به الشارح قدس سره في حواشي التجريد حيث قال فان وقع ذلك الفعل في زمان في غاية التقصر بل في آن كانت القوة غير متناهية في الشدة والا كانت متناهية وكلما كان الزمان أقصر كانت القوة أشد فاذا تناعي الزمان في النقصان يوجب لاتناهي القوة في الشدة ولاتناهي في النقصان يوجب تناهيها في الشدة لانه حينئذ يوجد بعد كل مرتبة من مراتبها مرتبة أخرى أشد منها والجواب أن المراد أن لاتناهي في النقصان بسبب الانقسامات الممكنة اذا خرجت من القوة الى الفعل ولا يمكن بعدها انقسام أصلاً هو لاتناهي القوة بحسب الشدة ويما ذكرنا ظهر أن استدلال الشيخ في النجاة على نفي اللاتناهي في الشدة بانه ان لم يكن أثراً لقوة أشد مما كان فهو نهاية الشدة وان أمكن الأشد منه فلم يكن غير متناه في الشدة فاسد لانا لان لم انه اذا لم يمكن أثراً لقوة أشد مما كان فهو نهاية الشدة بل لانهاية في الشدة لما عرفت من أن المراد باللاتناهي في الشدة أن لا يمكن أثر أشد منه وان

الحركة ولا يدل على نفي جواز عدم التناهي بالشدة بحسب فعل آخر وكذا الاحتجاج الذي ذكره على

امتناع اللاتناهي بحسب المدة والمدة انما هو في خصوصية الحركة

(قوله اما ان يعتبر لاتناهي في النقصان الخ) حاصله ان يعتبر انتقاص الزمان بالانفصال مرات غير

متناهية وهذا الوجه وان كان راجعاً الى عدم التناهي بحسب المدة في مراتب الانفصال لكن يمرض باعتباره للقوى التناهي واللاتناهي بحسب الشدة كذا في حاشية التجريد

لا تناهيه في النقصان والقلة بسبب قبوله للانقسامات التي لا تقف عند حد فهو لا تناهي
 القوي بحسب الشدة ثم ان اللانهاهي في الشدة ظاهر البطلان لان القوي اذا اختلفت في
 الشدة كرامة تقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في أزمنة مختلفة فلا شك أن التي زمانها
 أقل هي أشد قوة من التي زمانها أكثر فاما تكون غير متناهية في الشدة وجب أن تقع
 الحركة الصادرة عنها لا في زمان اذ لو وقعت في زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة
 الواصلة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة تكون أسرع ثمصدرها أشد وأقوى فلا
 يكون مصدرها الاولى غير متناه في الشدة والمقدر خلافه لكن وقوع الحركة لا في زمان بل في ان
 محال لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة فتقسم بانقسامها ويكون مقدارها أعنى
 الزمان منقسماً أيضاً واعتراض عليه بأننا لا نسلم أن قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان
 ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدى نفعا لجواز أن يكون المفروض محالا

وصفه باللانهاهي باعتبار أنه لا يمكن تحقيقه الا بعد حصول جميع الانقسامات الغير المتناهية وخروجها عن
 القوة الى الفعل لان الشدة لم تبلغ النهاية واعلم أن هذا البيان أعم مأخذاً من المدعى لانه يبيد امتناع
 وجود حركة هي أسرع الحركات سواء صدرت من قوة جسمية أو مجردة والتخصيص في المدعى بناء
 على انه المقصود بالبيان

(قوله واعتراض عليه الخ) أجاب عنه بعض المحققين بان اللانهاهي في الشدة يقتضي أن لا يجوز العقل
 ما هو أشد منه فلم يكن غير متناه في الشدة لان الزيادة على غير المتناهى المتسق النظام في الجانب الذي كان
 غير متناه تنافي اللانهاهي وفيه أن تجوز العقل الاشد منه تجوزاً مطابقاً للواقع ممنوع والتجوز الفرضي
 لا يجدى نفعا

[قوله ظاهر البطلان] نقل عن الشارح انه اشارة الى وجه عدم تعرض المصنف له وفيه تأمل لان
 المصنف سيجوز في بحث الخلاء كون الزمان في القصر بحيث لا يمكن ان يقع في جزئه حركة بحقيقة فلا
 يجري فيه وجه الابطال الذي ذكره الشارح وان كان الشارح يرد زعم المصنف هناك فالظاهر ان مراد
 الشارح بيان ظهور البطلان عندهم لا على زعم المصنف فتأمل

(قوله لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة الخ) المراد هو الحركة بمعنى القطع واما الحركة
 بمعنى الوسط فهي آتية ولا يوصف الجسم بها باعتبار فعله اياها بالشدة ولا بعدم التناهي فيها لان الشدة
 في الحركة باعتبار سرعتها وعدم تناهيها في الشدة باعتبار انها لا حركة أسرع منها كما أشار اليه الشارح
 والسرعة والبطء باعتبار قطع المسافة ولا قطع الا بالحركة بمعنى القطع وأيضاً عدم التناهي فيها باعتبار ان
 الزمان وصل بقبول الانفصالات الغير المتناهية الى ما انطبق هذه الحركة عليها كما عرفت والزمان لا يصل

مستلزمًا لحال آخر وأما اللانهاى ابدأ في المدة أو العدة فقد جوزوه المتكلمون لأن نعم أهل الجنة وعذاب أهل النار دائمان ولا يتصور ذلك إلا بدوام الابدان وقواها فتكون تلك القوى مؤثرة في الابدان تأثيراً غير متناه زماناً وعدداً ومنه الحكماء وقالوا يمنع لانهاى القوى الجسمانية في المدة والعدة في الحركة الطبيعية والقسرية (واحتجوا عليه) أى على انتفاء اللانهاى وامتناعه فيهما (بأن قوة النصف) أى نصف الجسم (في) التحريك (الطبيعي) نصف

(قوله فقد جوزوه المتكلمون) أى غير الاشاعرة القائلون بتأثير القوى الحافظة للبدن (قوله غير متناه زماناً وعدداً) بمعنى انه لا يقف عند حد وهو المراد بقولهم القوة الجسمانية لا تقوى على أثر غير متناه في المدة والعدة لانه مقدمة لاثبات النفوس المجردة للأفلاك لأن نفوسها المنسقة لا تقوى أن تفعل حركات لا تنقطع فما قيل ان اللازم من دوام النعيم والعذاب هو اللانهاى بمعنى لا يقف والكلام في الغير المتناهي الذي كان الواقع غير متناه سهو ثم اما تجوزهم ذلك مبني على عدم تجرد النفس الناطقة وانها هي الهيكل المحسوس وان البدن مع قواها باقية ليكون المعذب والنعم هو فاعل الحسنة والسيئات وان المراد بقوله تعالى * كلما فضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها * تبديل التركيب والهيئة على ما في تفسير القاضي

(قوله في الحركة الطبيعية والقسرية) تخصيص الحركة بالذكر للاهتمام بشأنها والا فالدليل يجري في كل أثر غير متناه في المدة والعدة فلا يرد أن الدليل أخص من الدعوي (قوله على انتفاء اللانهاى) يعنى أن الضمير المجرور راجع الى النفي المستفاد من قوله لا يفيد والمراد بالانتفاء الامتناع (قوله فيهما) أي في المدة والعدة (قوله ان قوة النصف الخ) أى النسبة بين القوتين كالنسبة بين الجسمين على ما يدل عليه قوله والفاعلان متفاوتان بحسب تفاوت المحل فذكر النصف للتصوير

الى الآن ابدأ عند الفلاسفة ثم ان الحركة بمعنى القطع وان كان امراً وهماً لكنهم يجرون عليها أحكام الموجود بناء على انها حاصلة من الامر الموجود أعنى الحركة بمعنى التوسط كما سيأتى لذلك اعتبر أثراً لقوة الجسمانية

(قوله وأما اللانهاى في المدة والعدة فقد جوزوه المتكلمون) الاشاعرة القائلون باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء لا يثبتون للقوى الجسمانية تأثيراً كما سيأتى في الجواب فكان المراد بالمتكلمين المجوزين لعدم تنامي تأثير القوة الجسمانية في المدة والعدة بناء على ان نعم أهل الجنة وعذاب أهل النار دائمان هو المعزلة ويحتمل ان يكون اطلاق التأثير على سبيل المجاز فان الاشاعرة قد يطلقون المؤثر والعدة على غيره تعالى مجازاً بحسب الترتب الظاهري أى على سبيل جري العادة فحصل النزاع انا نجوز عدم تنامي الترتب

قوة الكل) في ذلك التحريك وانما قلنا ان النسبة بين قوتي النصف والكل بالنصفية (لتساوي) الجسم (الصغير) الذي هو النصف (و) الجسم (الكبير) الذي هو الكل (في القبول) أي قبول الحركة (لانه) أي لان ذلك القبول (للجسمية المشتركة) بينهما (وتفاوتهما) أي وتفاوت الصغير والكبير (في القوة فانها) أي القوة (تنقسم بانقسام المحل) فالقابلان أعني الجسمين الصغير والكبير متساويان في قبول الحركة الطبيعية لإتفاوت من جهتهما أصلاً والفاعلان للتحريك الطبيعي أعني القوتين متفاوتان بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت المحلين بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية أيضاً فيكون التفاوت بين أثرهما أيضاً كذلك اذ لا تفاوت في الأثر ههنا الا باعتبار تفاوت المؤثرين (و) بأن (قوة الضعف) أي ضعف الجسم (في) قبول التحريك (القسري) نصف قوة (النصف) في ذلك القبول وانما كانت نسبة القوتين بالنصف (للتساوي) بين الضعف والنصف (في الفاعل فرضاً) بأن نفرض قاسراً واحداً حركهما بقوة واحدة (والتفاوت في القابل اذ المماوق) للحركة القسرية (في الضعف أعني القوة الطبيعية) المائقة عن قبول الحركة القسرية (أكثر) من المماوق في النصف بحسب زيادة الضعف على النصف فلا تفاوت حينئذ في الحركة

(قوله تنقسم بانقسام المحل) لكونها سارية في جنسه والا لكانت قوة البعض دون الكل
(قوله اذلتفاوت في الأثر الخ) أي بالنظر الى نفس الجسمين وأما التفاوت باعتبار الامور الخارجة عنهما فلا يضر لانا نفرض عدم التفاوت بينهما في تلك الامور فاندفع ما قيل ان الحركة في الخلاء محل فلا بد من ملا يقف فيه الحركتان ولا شك أن جماعة الجسم الكبير بسبب كبر حجمه أكثر من جماعة الجسم الصغير وحينئذ لم يكن التفاوت بين الحركتين على نسبة تفاوت المتحركين فيجوز أن تكون الحركتان كلتاهما غير متاهيتين وان كانت القوتان متفاوتتين بحسب تفاوت الجسمين وذلك لانا نفرض عدم التفاوت بحسب الملاء بأن يكون معاوقة الملاء الذي وقع فيه حركة النصف مثل معاوقة الملاء الذي وقع فيه حركة الكل باختلاف الملائين في الرقة والغلظ

(قوله قوة النصف) أي نصف النصف وهو الجسم المفروض ضعفه
(قوله بحسب زيادة الضعف الخ) بناء على فرض عدم التفاوت في الامور الخارجة عنهما على أن ماهية الحركة لا تقتضي قدراً معيناً من الزمان على ما سبق في بيان امتناع الخلاء فلا يرد شبهة أبي البركات ههنا

الغاسري بين القوى الجسمانية والآثر بناء على ان المؤثر هو الله تعالى والفلاسفة لا يجوزونه لان المؤثر عندهم هو القوى والقول بان المراد التأثير ولو بطريق السكب والمباشرة أبعد
(قوله نصف قوة النصف) أي نصف الضعف لان نصف الجسم كما يتبادر الى الوهم

القسرية من جهة الفاعل أصلاً بل من جهة القابل في قبوله التفاوت بكثرة المماوق وقلته
 فإذا كانت نسبة المماوق الى المماوق بالضعف كان نسبة القبول الى القبول بالنصف فيكون
 نسبة الاثر الى الاثر بالنصف أيضاً اذا تقرر هاتان المقدمتان الاولى في الحركة الطبيعية
 والثانية في الحركة القسرية (فاذا فرضناهما) أي التحريك الطبيعي والقسري (من مبدأ
 واحد) أي حينئذ نقول لا يجوز ان تحرك قوة طبيعية جسمها الى غير النهاية والا فنصف
 ذلك الجسم له قوة طبيعية هي نصف القوة الطبيعية التي لكل فنفرض أن هاتين القوتين
 حركتا جسميهما من مبدأ واحد في العدد أو الزمان فلا شك أن حركة النصف نصف
 حركة الكل لما مر في المقدمة الاولى وكذلك نقول لا يجوز أن تكون قوة جسمانية تحرك
 جسماً آخر بالقسر الى غير النهاية والا فلذلك انفسر أن يحرك ضعف ذلك الجسم الآخر
 فنفرض أنه حركهما من مبدأ واحد فلا شك أن حركة الضعف نصف حركة النصف لما
 مر في المقدمة الثانية فاذا فرضنا ما ذكرنا في الطبيعية والقسرية (فالاقل) وهو حركة
 النصف في الطبيعية وحركة الضعف في القسرية (أما متناه والاكثر) الذي فرضناه غير
 متناه (ضعفه) لما عرفت (وضعف المتناهي متناه) بالضرورة فيكون الاكثر متناهياً (وهو
 خلاف المفروض وأما غير متناه) وقد فرضنا مبدأ الاقل والاكثر واحداً (فتقع الزيادة
 عليه) أي زيادة الاكثر على الاقل (في الجهة التي هو بها غير متناه فهو متناه) اذ لا بد أن

(عبدالحكيم)

(قوله كان لسبة القبول الخ) أي بالنسبة الى ذات الجسمين لانا فرضنا التساوي بينهما في الامور
 الخارجة عنهما

(قوله حينئذ نقول الخ) أي حين فرض الحركتين من مبدأ واحد نقول بالتفصيل في كل واحد
 منهما هكذا وخلاصة البرهان في الحركة الطبيعية انه لو تحرك جسم لقوته الطبيعية حركات غير متناهية
 وتحرك بعض ذلك الجسم بقوته الطبيعية من مبدأ واحد فإن كانت حركات البعض غير متناهية وحركات
 الكل أكثر وقع التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي وان كانت متناهية يلزم تناهي حركات
 الكل أيضاً لان نسبة حركة الكل الى البعض نسبة قوة الكل الى قوة البعض ونسبة القوتين كنسبة
 الكل الى البعض ونسبتهما لسبة المتناهي الى المتناهي فيكون نسبة الحركتين نسبة المتناهي الى المتناهي
 وقد فرضنا حركة الكل غير متناهية هذا خلف وقس على ذلك برهان القسرية

(قوله لما عرفت) من أن النسبة بين الاثرين كالنسبة بين القوتين والنسبة بينهما كالنسبة بين الجسمين

يقطع في تلك الجهة حتى تصور الزيادة عليه فيها (وأنه) أي كون الأقل متاهيا في
الجهة التي هو فيها غير متناه (محال) بالضرورة (وهذا الدليل مبني على عدة أمور كلها
ممنوعة * الاول أن القوة الجسمانية مؤثرة) تأثيراً طفيفاً في جسم مو محلها أو قسرياً في
جسم آخر وذلك غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة الى الله سبحانه ابتداء فان قات
اذا لم تكن مؤثرة أصلاً لم توصف باللاتناهي في التأثير أيضاً وهو المطلوب فان معنى
كلامهم أنها مؤثرة تأثيراً متناهياً لا غير متناه ولا ثبوت لهذا المطلوب الذي دليله أيضاً
موقوف على أن لها تأثيراً طفيفاً أو قسرياً (الثاني أن النصف) من الجسم (له قوة) مؤثرة
وهو غير لازم لجواز أن يكون لجسم قوة مؤثرة حالة فيه فاذا انقسم ذلك الجسم بنصفين

(قوله أو قسرياً في جسم آخر) هذا بناء على ما هو المشهور وأما في التحقيق فالأثر في القسرية قوة
المقسور المسخرة للقاسر لا القاسر فانه كالمعد لتلك الحركة

(قوله لم توصف باللاتناهي في التأثير) فان صدق قولنا القوة الجسمانية لا تؤثر أثرًا غير متناه اما
بانتهاء التأثير أو بتحقيق التأثير مع انتهاء اللاتناهي
(قوله معنى كلامهم الخ) يعني أن النفي في قولهم متوجه الى القيد وهو اللاتناهي لا الى المتبداً عن التأثير
(قوله لهذا المطلوب الذي دليله الخ) هذا الوصف لا يدخل له في الجواب وإنما ضمه لا يوضح أن هذا
الدليل مبني على هذه المقدمة

(قوله وذلك غير مسلم عندنا) يعني الاشاعة واما المعترلة للوافقون للحكام في انبات القوى الطبيعية
وتأثيرها حقيقة فهم لا يذكرون هذا المنع ويقتصرون على ما بعده من النوع
(قوله قلت معنى كلامهم أنها مؤثرة الخ) حاصل الجواب أنهم يدعون وجوب تنامي التأثير الظاهري
والترتيب المحسوس الذي بين القوى الجسمانية والآثار وذلك لا يثبت على تقدير انتهاء أصل التأثير
(قوله فاذا انقسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة بالكلية) وذلك لغرض صغر المحل ثم ان هذا
المنع في القوة الطبيعية واما في القوة القسرية فيقال ان المحرك اذا حرك جسماً بالقسر لا يلزم ان يقدر
على تحريك ضعفه بنصف حركة النصف بل وعلى تحريك ما اصلاً هذا توجه ما ذكره وفيه بحث اذا
لا حاجة لهم في اجراء البرهان الى اعتبار تقسيم ذلك الجسم لجواز ان يجري في مثل ذلك المحل الصغر
بطريق التضعيف بان يقال اذا فرضنا جسماً آخر يكون مقداره ضعف مقدار هذا الجسم الذي اثبتنا
له قوة مؤثرة غير متناهية يكون قوته ضعف قوته ولا شك في وجود جسم يكون قوته ضعف قوة هذا
الجسم ثم ساق الكلام الى الآخر على انه يكفي وجود جسم يكون قوته ازيد من قوة الجسم الاول بقدر
متناه ولا حاجة لهم الى اثبات قوة يكون ضعف قوة الجسم الاول نعم ظاهر ما ذكر من ان القوة تنقسم

اندمت تلك القوة بالسكية كما تنعدم وحدة ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون لنصف الجسم قوة أصلاً وان فرض أن له قوة هي جزء القوة الكل فليس يلزم أن يكون جزء القوة قوية على الفعل فان عشرة مثلاً اذا أقلوا حجراً في مسافة فأواحد منهم اذا انفرد ربما لا يقوى على اقلاله في عشر تلك المسافة بل لا يقوى على تحريكه أصلاً (الثالث أنها) أي قوة النصف (نصف قوة الكل) وهو أيضاً غير مسلم لجواز تفاوت القوة في أجزاء الجسم فلا يكون

(قوله أن يكون جزءاً لقوة الخ) فان جزء القوة لا يلزم أن يكون قوة لجواز عدم التشابه بين الجزء والكل في الحقيقة

(قوله فان عشرة الخ) تنظير لا تمثيل والا فالواجب أن يقول ربما لا يقوى على اقلال عشر ذلك الحجر (قوله أنها أي قوة النصف الخ) أي النسبة بين القوتين كالنسبة بين الجسمين وهذه المقدمة مما يتوقف عليه الدليل المذكور اذ لو لا ذلك لجاز أن تكون قوة النصف مثل قوة الكل فيكون لكل منهما آثار لا تنتهي فما قيل ان هذا المنع غير نافع اذ مجرد القول بحلول قوة في نصف الجسم سواء كانت نصف القوة الحالية في الكل أو لا كاف للمستدل اذ لا شك أن تلك القوة أقل من القوة الحالية في الكل والدليل ينظم بمجرد ذلك على المطلوب وهم كما لا يخفى اذا اقلية غير لازمة من الحلول في نصف الجسم ولو سلم فجرد الاقلية غير كافية اذ ليس النسبة بين القوتين كالنسبة بين الجسمين فيجوز أن يكون آثار الاقل متناهية وآثار الكل غير متناهية فلا يلزم خلاف المفروض

بانقسام الحل مشعر بان الاستدلال بطريق التقسيم لكن الكلام في الاحتجاج اليه هذا في القوة الطبيعية وأما في القوة القسرية فيقال يكفي قدرة ذلك القاسر على تحريك نصف ذلك الجسم ولا حاجة الي اثبات قدرته على تحريك ضعفه فان تحريك الكل اذا كان غير متناه يكون تحريك النصف أيضاً غير متناه مع انه أزيد من تحريك الكل الذي هو الضعف ضرورة قوة المعارق فيه من اتحاد القاسر فيقع الزيادة في الجهة التي هو فيها غير متناهية لاتحاد مبدأ الحركتين بالفرض فيلزم الانقطاع كما ذكر في الشرح

(قوله فان عشرة مثلاً اذا أقلوا الخ) هذا طريق التمثيل والتوضيح للمنح السابق والافقده ان يقول كلامنا في التحريك الطبيعي الذي لا معارق فيه والواحد من العشرة في الصورة المذكورة انما لا يقوى على اقلال ذلك الحجر بسبب المعاوق التي لا يقاومها قوة الواحد فالقياس مع الفارق على ان اللازم من كون نسبة القوتين في التحريك الطبيعي على نسبة الحليين وتحريك القوتين جسمها لزوم تحريك واحدة من العشرة عشر ذلك الحجر لا كله اللهم الا ان يدل فرض تحريك نصف قوة الكل باعتبار أنها انما حلت فيه والا فلا فرق بين النصف والكل في قبول اصل الحركة بذلك القدر من القوة ولذا اعتبر في التمثيل انتهاء قدرة الواحد على تحريك كل الحجر في عشر تلك المسافة فأتمل بقي الكلام في جواز وجود القوة بدون تأثير ما وان كان ضعيفاً

(قوله فلا يكون اتسامها على نسبة اتسام الجسم) كون تفاوت القوتين على حسب تفاوت الحليين وان

انقسامها على نسبة انقسام الجسم وهذات الامران معتبران في برهان تنامي القوة الطبيعية ولهذا قيل ان هذا البرهان انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاونة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كاطبائع في الاجسام المنصية وكالنفوس المنطبعة في

(قوله وهذان الامران) أي الثاني والثالث

(قوله معتبران الخ) بخلاف برهان لاتناهي القوة التفسيرية فان الجسمين المتشابهين بالضعفية والضعفية موجودان والقوتان على تناسب المذكور متحقتان فيهما فلا حاجة في ذلك البرهان الى هذين الامرين اعلم ان الشيخ تحمل في الشفاء لدفع هذه الذروع فقل ثم لئلا أن يقول انه يجوز أن تكون هذه القوة الغير المتناهية انما توجد بجملة الجسم فاذا قسم الجسم بطلت فلم توجد من تلك القوة شيء للجزء فلم يقو الجزء على شيء مما يقوى عليه الكل لان كل هذه القوة للكل كما يوجد من القوى في الاجسام المركبة بعد المزاج ولا تكون موجودة لكثير من الاركان التي امتزجت عنها وكما أن المحركين للسفينة فان الواحد منهما لا يحركها البتة فنقول ان الامر ليس كما قررتم فان القوة وان كانت للجسم بحال اجتماع أجزائه وبحال مزاجه قاتها مع ذلك تكون سارية في جماته والام لكانت قوة لبعض الجملة دون الكل واذا كانت سارية في جمته كان لبعضها بعض القوة فيكون البسيط اذن في حال المزاج حاملا للقوة الحاصلة بعد المزاج السارية في الكل واتما يحملها في حال الانفراد اذ ليس يجب أن يكون فرضنا الجسم بعضاً يلعبنا الي أن نأخذ ذلك البعض بشرط قطعه وإبائه حتى يكون لهائل أن يقول ان البعض المبان لا يحمل من القوة شيئاً بل يكفي أن نعين بعضاً منه وهو بحاله فنترى حال ما يصدر عن ذلك البعض عن القوة التي فيه وحدها التعرف المقروغ منه على سبيل التقدير والمحركون للسفينة فان الواحد منهما وان لم يمكن أن يحرك كل السفينة فيمكن أن يحرك أصغر منه لاحالة ويلزم ما قلنا انتهى ولا يخفى ما فيه لا بالانقسام كون القوة سارية في جمته قوله والا لكانت قوة لبعض الجملة دون الكل يمتنع لجواز حلوله في الكل من حيث هو دون شيء من أجزائه ولو سلم كونها سارية فيه فلا نسلم الملازمة المستفادة من قوله واذا كانت سارية في جمته كان لبعضها بعض القوة اذ لا يلزم أن يكون بعض القوة قوة ولو سلم ذلك لا يلزم أن تكون القوتان على تناسب الجسمين فالمتنوع المذكورة واردة على هذا التقرير أيضاً أعني اعتبار البعض متصلاً بالكل وبناء البرهان على تقدير هذه الامور كتقديرات المهندسين في عدم وجودها بالفعل لانا نمتنع امكان هذه الامور في نفس الامر وبجهد الفرض لا يجدي نفعاً

(قوله ولهذا قيل) قاله المحقق الطوسي في شرح الاشارات

(قوله على التشابه) أي اتساوى بين أجزاء القوة وأجزاء الجسم اذ لو لم يكن كذلك لجاز أن يكون

قوة الجزء مثل قوة الكل

(قوله وكالنفوس المنطبعة) التي هي تلاجرام بمنزلة خيانتنا في كل الجرم لبساطها

فرض فيما مر الا ان الظاهر انه يكفي في الاستدلال كون نسبة نصف القوة الى كلها في القلة بتدر متناه وان لم يكن بالضعفية بعينها

الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري يتناول أيضاً التحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية مع أن أكثر تلك النفوس لا تنقسم بانقسام عالحا وأيضاً أجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبائرها فيقنع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في المقابل المركب فلا يصح أن حركة الكل ضعف حركة النصف (الرابع امكان فرضهما) أى فرض الحركتين (من مبدأ) واحد عددي أو زمانى وهو ممنوع فيما اذا

(قوله لكن التحريك الخ) أى لكن المدعى عام فيكون البرهان أخص مأخذاً من المدعى واعتذر عنه الحقى الطوسى بأن المقصود لما كان بيان امتناع كون الصور المنطبعة في هيولها مبدأً للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده ورده الحاكم بأنه إنما يدل على مقصوده لو كانت حركة الفلك طبيعية أما اذا كانت ارادية فلا قن ارادة الفلك لاتنقسم بانقسامه لجواز أن لا يكون اجزؤه ارادة أصلاً فضلاً عن ارادة بنسبة ارادة الكل أقول لما كان جرم الفلك بسيطاً متشابهاً كله وجزؤه في الحقيقة كانت الصورة المنطبعة سارية في جميع الاجزاء وتكون اجزائه الدوارة كلها متشابهة في الحقيقة فيكون لكن جزء قوة ولكل قوة ارادة نسبها الى ارادة الكل كنسبة جزء الجرم الى كله فتدبر

[قوله المقابل للتحريك القسرى) وهو ما يكون صادراً عن داخله في المتحرك سواء كان لشعور أولاً واحترازه عن المقابل للارادى والقسرى معاً أعنى الصادر عن مبدأ لا شعور فيه داخل في المتحرك (قوله مع أن أكثر تلك النفوس الخ) لكون تلك المحال أجساماً آلية وانما قل أكثر لأن بعض النفوس النباتية تكون منقسمة بانقسام المحل ولذا يبقى النامية والغاذية والمولدة في أعصان بعض الاشجار بعد انفصالها عنها

(قوله وأيضاً أجسام الخ) بيان لفائدة التقييد بقوله لامعاوقة فيه (قوله فلا يصح الخ) لأن قوة الكل وان فرض ضعف قوة النصف لكن معاوق الكل أكثر من نصف معاوق النصف فيجوز أن يحصل التعادل بين القوتين ويكون آثار كليهما غير متناهية (قوله وهو ممنوع الخ) لجواز أن حركاتها أزلية فلا يكون لها مبدأ

(قوله المقابل للتحريك القسرى) احتراز عن المقابل للتحريك الارادى اذ ليس الكلام له بخصوصه (قوله مع أن أكثر تلك النفوس) وهي الحيوانية كذا سمع منه (قوله فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف) لأن قوة الكل وان فرض ضعف النصف لكن معاوق الكل أكثر من نصف معاوق النصف

كانت القوة غير متناهية وقد يمد هذا المنع مكابرة (الخامس وجود الحركتين) الطبيعيين
أو التفسيريين (ليقبلوا الزيادة والنقصان) فيصح أن يقال أن حركة الكل ضعف حركة
النصف وزائدة عليها في الحركة الطبيعية وإن حركة النصف ضعف حركة الكل وزائدة
عليها في الحركة القسرية لكن ليس للحركات التي تنمى عليها تلك القوى مجموع موجود
في وقت ما بل هي كالأعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا
هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تنامي الحوادث فانهم لما استدلوا على
وجوب تنامها بازديادها كل يوم أجابوا عنه بأن ليس للحوادث مجموع موجود في وقت
من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلاً عن انقضائه تنامها هذا ولد اعتذر لهم

(قوله وقد يمد هذا المنع الخ) فإن فرض المبدأ الواحد للحركتين بأن تعتبر من نقطة واحدة من
أوساط المسافة تناماً بالطرف الذي ينتمي من الجسم كف في اثبات المطلوب ولا غناء في إمكانه وإن لم
يكن للحركة بداية وليس المراد بالمبدأ مجموع جزء الجسم حتى يكون مبدأ الجسم الاسفل أسرع
(قوله وجود الحركتين الخ) خلاسته أن ليس الموجود منهما في كل زمان إلا حركة واحدة وليس
في الخارج مجموع من الحركات ليقبل الزيادة والنقصان ويتصف بالضعفية والتصفية في الخارج فلا ينضم
تنامي ما فرض تنامي في الخارج ولا الزيادة على غير المتنامي فيه نعم يمكن العقل أن يفرض وجود
المجموعين لكن اللازم منه قبولهما تزياداً والنقصان والإضاف بالضعفية والتصفية في اعتبار العقل ولا
استحالة فيه لأن اللازم تنامي غير المتنامي والتزياد على غير المتنامي يمد فرض العقل وجود الحركتين
وهو محتاج فيجوز أن يستلزم الحال

(قوله كالأعداد التي لم توجد) فإنها لا تنصف بزيادة والنقصان بل في اعتبار العقل
(قوله وهذا هو الذي عولوا الخ) أي هذا المنع هو الذي اعتمد عليه الخصم فهو في غاية القوة
لا يمكن له دفعه بالتقول بأن قبول الزيادة والنقصان لا يتوقف على الوجود
(قوله وقد اعتذر لهم الخ) وقد اعتذر لهم المحقق الطوسي بأن الفرق بين العورتين بأن اللازم
فيما نحن فيه الزيادة على غير المتنامي في جهة لانها وفي الحوادث عدم التنامي في جانب الماضي والزيادة

(قوله وقد يمد هذا المنع مكابرة) ولنا أنه ان يجمع هذا ويقول لم لا يجوز أن يكون القوة الجمالية
ازلية لا يكون حركتها مبدأ ويكون التناوب من الحركتين بزيادة والنقصان في الجانب المتنامي وإن
اعتبروا تطبيق الحركتين من الجانب المتنامي ليطهر التناوب من الجانب الآخر ويلزم الخلف لزمن تنامي
الحوادث بالتطبيق أيضاً فإن إذا طهرت ادوار تلك الاعظام على أعوار تلك التناوبات من جانب الحال
تطهر التناوب في الجانب الماضي مع أنها غير متاهية في الماضي عندهم

بأن المحكوم عليه ههنا هو كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك أن كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل أزيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء، وأن كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء أزيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال موجودة للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بأن الحال اللازم من تفاوت الحركات تنهى ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا الحال من التفاوت في حال القوة فلا بد في بيان استحالته من دليل آخر (ثم قد يوجدان) أى لا نسلم أن الحركتين يقبلان الزيادة والنقصان لما مر وبعد تسليم ذلك فلا نسلم أنهما يقبلانها على الوجه الذى

(عبد الحكيم)

عليها في جانب المستقبل وهى في هذه الجهة متناهية وفيه بحث لانه انما يخيد لو استدل المتكلم بازديادها كل يوم على وجوب تنهايتها بحسب الزمان أما لو استدل على وجوب تنهايتها عددا بأن جعلها الغير المتناهية يزداد كل يوم فيلزم الزيادة على غير المتناهي المعدى فلا

(قوله بأن المحكوم عليه) أى بالزيادة والنقصان

(قوله أزيد) تكون محلها أزيد من محل نصف القوة واتساعا بانقسام المحل فاندفع ما قيل ان كون القوة قوية على شئ لا يتصف بالزيادة لذاته بل اتصافه انما يكون من جهة الحركة وهى تتصف بها من جهة الزمان أو المسافة فلو فرض ههنا اتحاد المسافة كان من جهة الزمان فلو فرض اتحاد الزمان كان من جهة المسافة فعلى تقدير كون الموصوف الحقيقي هو الزمان كان غير مجتمع الاجزاء وكذا ان كان من جهة المسافة اذ لا مسافة ههنا قار الذات غير متناهية لتناهى الابعاد بل المسافة ههنا اما اوضاع غير متناهية غير مجتمعة واما مسافة اعتبرت متكررة وعلى جميع التقادير يظهر انه لا تقع في هذا الاعتذار لانه يلزم عليه ما هرب عنه

(قوله اذ ليس لمجموعها الخ) وليس ههنا قوة موجودة يستند تلك الحوادث اليها بل انما يستند الى ارادات متعددة متعاقبة لا توجد الا مع الحركات فاندفع ما قيل ان هذا الاعتذار يمكن اجراء مثله في دليل المتكلمين على تنهاى الحوادث

(قوله وليس يلزم هذا الحال من التفاوت الخ) اذ لا يلزم من تفاوت القوتين بالزيادة والنقصان اتساع الحركات بهما لما عرفت من امتناع اتساعهما بهما

[قوله أى لا نسلم ان الحركتين الخ] يعنى ان هذا الاعتراض أيضاً منع الا أنه غير الاسلوب ههنا وعمت بكلمة ثم على قوله والخامس الخ اشارة الى أن هذا المنع بعد تسليم ما قبله

تقع فيه الزيادة والنقصان في الطرف المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم المحال لم لا يجوز أن تقع الزيادة والنقصان في الخلال بأن توجد الحركتان (غير متناهيتين مع اختلاف في السرعة والبطء كفلك القمر و) فلك (زحل) فان القوة التي تحرك فلك القمر قوية على دوران أكثر مما يقوي عليه القوة المحركة لفلك زحل مع أن حركات الفلكيين يوجدان عندكم غير متناهيتين لكون تماؤهما في الزيادة والنقصان وقما في الخلال بسبب الاختلاف في السرعة والبطء (ثم انه) أي هذا الدليل بمد توجه المنوع المذكورة عليه (منقوض) بالفلك فان الحركات الجزئية الصادرة عنها (لا تستند الى تمقل كلي) من جوهر مفارق حتى يكون محركا غير القوي الجسمانية وذلك لان نسبة التمقل الكلي الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يرجح به ارادة وجود بعضها على بعض (بل) لا بد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية يترتب عليها ارادات جزئية فلك الحركات مستندة (الى قوي

(قوله مع اختلاف في السرعة والبطء) أجاب عنه الحق العاوي بان الكلام في عدم التماهي في المدة والعمدة ولا شك ان الزيادة على غير المتماهي عددا أو مدة اذا فرض اتحاد المبدأ لا يتصور الا في الطرف المقابل للمبدأ أو الاختلاف في السرعة والبطء باختلاف بحسب الشدة يجوز ان يكون في الخلال ولا كلام فيه

(قوله أي هذا الدليل الخ) اشارة الى أن قوله ثم انه منقوض الخ معطوف على قوله وهذا الدليل مبنى على عدة أمور الخ لا على ما قبله (قوله فلا يرجح به الخ) معنا على ما قلنا ان الرأي الكلي لا ينبعث عنه ارادة جزئية وما قيل انه يجوز ان يكون التمقل منحصرا في فرد معين فلا يحصل به الا هذا الفرد قائما بقيد لوقوع الجزئي في الخارج لا لتمقل الارادة به لانه فرع العلم به ولا علم فلا تعلق (قوله مستندة الى قوي جسمانية) وهي قوى طبيعية بمعنى تقابل القسرية منقسمة باقسام محالها المتشابهة فيكون قوة النصف نصف قوة الكل الى آخر الدليل المذكور مع تخلف الحكم عنه لعدم قولهم بتماهي حركتها فتدبر فانه زل فيه الاقدام

[قوله ثم انه أي هذا الدليل منقوض الخ] ان حله النقض على المصطلح الظاهر وهو جريان الدليل مع تخلف الحكم ورد عليه ان النقض انما يتم اذا انقسم القوي الجسمانية الفلكية بحسب الادراكات أيضاً بان يكون جزء الادراك الذي هو شرط الحركة الجزئية لجزء القوة وبكفي جزء الادراك في سددور جزء الحركة والكل عندكم في حيز الشئ والظاهر انه محمول على المعنى القوي مع بدمه بان يراد ان هذا الدليل لا يتم لان مدعكم كلي وهذا الدليل لا يفيده كيف والحركات الجزئية الفلكية مع انها آثار قواها التنظيمية في اجرامها غير متماثلة عندكم

جسمانية) لها ادراكات جزئية (مع عدم تانها عندهم) فان الحركات الجزئية الفلكية لا بداية لها ولا نهاية على رأيهم وقد أجابوا عن النقض بأن مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المتفارقة بواسطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام على أن القوة الجسمية لا تكون مؤثرة آثاراً غير متناهية لا على أنها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار ورد بأنه لما جاز بقا القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا تنامي جاز أيضاً كونها مبادي لتلك الآثار لأنها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فليجز أن تباشرها استقلالاً أيضاً (المقصد السادس) الدور ممتنع وهو أن يكون شيان كل منهما علة للآخر بواسطة أو دونها) وامتناعه اما بالضرورة

[قوله بواسطة نفوسها الجزئية] يعنى ان الجواهر المتفارقة يدرك الحركة الجزئية بواسطة نفسها الجزئية فيحصل له شوق الى تحريك جرمها فيصدر عنه الحركة الجزئية على قياس صدور حركاتها الجزئية عن نفوسها المجردة بواسطة خيالنا فالنفوس الجزئية آلات لا مؤثرات فتقوله لانها المباشرة الخ ممنوع عند القائلين بالنفوس المجردة للانفلاك (قوله اما بالضرورة) لانه يستلزم اجتماع المتقابلين أعنى العلية والمعلولة في شئ واحد بالقياس الى شئ واحد من جهة واحدة

(قوله لاعلى أنها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار) فانه لو ثبت انقسام القوى الجسمانية الفلكية حسب انقسام المحل بالنظر الى الادراك كما صورته لم يلزم ان يكون تحريك النصف الصادر من الجواهر المتفارقة بواسطة نصف القوة نصف تحريك الكل الصادر منه بواسطة كل القوة وانما يلزم لو وجد التفاوت بالتسمية في مبدأ التحريك نفسه وبهذا أمكن ان يمنع الملازمة التي ذكرها في الرد الآتي كما لا يخفى واعلم ان هذا الجواب المذكور انما يتم على مذهب متأخري الفلاسفة من أثبات نفس مجردة للفلك سوى النفس المنطبعة في جرمه واما على ظاهر مذهب المشائين من انه ليس للفلك نفس غير النفس المنطبعة فلا

(قوله لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم) المخار على تقدير ثبوت النفس الناطقة للفلك ان المدرك للكليات والجزئيات جميعاً هو تلك النفس وان كان صور الجزئيات مرتبة في النفس الجسمانية فهي آلة للنفس الناطقة في ادراك الجزئيات فكيف لنا بالنسبة الى انفسنا الناطقة الا ان الخيال غير سار في البدن وهي سارية في جميع جرم الفلك فالتقول بان المباشرة للتحريكات الجزئية اذا كانت واسطة هي النفوس المنطبعة غير ظاهر وانما يظهر على ما ذكره الامام الرازي وانكره عليه غيره من ان مبدأ الارادة الكلية منه النفس المجردة وبمبدأ الارادة الجزئية تلك النفس المنطبعة فقاما

كما ذهب اليه الامام الرازي واما بالاستدلال (لان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه) على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه (على نفسه بمرتبتين فان قيل) لا شك أن العلة لا يجب تقدمها بالزمان كما في حركتي اليد والخاتم بل بالذات حينئذ نقول (معنى التقدم بالعلية) والذات (ان كان نفس العلية كان فوذلك لزم تقدم الشيء على علته جاريا مجرى قولك لزم عليه الشيء لعلته فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه) بحسب المعنى وان كان مخالفا له في اللفظ (وان أردت به) أي بتقدم العلة على معلوله (أمراً وراء ذلك) المذكور الذي هو العلية (فلا بد من تصويره) أولاً (ثم تقريره) وإثباته بأقامة الدليل عليه تأييداً (فاما من وراء المنع في المقامين) اذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا أن له مفهوماً سواها فلا نسلم أن ذلك المفهوم ثابت للعلة (فالجواب) أن يقال (معنى تقدم العلة) على معلولها هو (أن العقل يجزم بأنها ما لم يتم لها وجود) في نفسها (لم توجد غيرها) فهذا الترتيب العقل هو المسمى بالتقدم الذاتي (وهو للصحيح لقولنا كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان أحداً لا يشك في أنه يصح أن يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح أن يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد) فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتيب المعلول على العلة بالقاء ويمنع من عكسه فذلك قال (والتقدم بهذا المعنى

(قوله قولك) أي مقولك المتعبر تقديره بالاثبات الملازمة وان لم يكن مذكوراً صريحاً
(قوله فيمنع بطلانه) وأيضاً فلا معنى لقوله بمرتبتين حينئذ ولم يقله يمنع الملازمة لانعدام التقدم
والثاني لانه يكفيها المغايرة الاعتبارية كما يقال لو كان زيد انساناً لكان حيواناً ناطقاً
(قوله المذكور) يعني تذكر ذلك المشار به الى نفس العلية بتأويله المذكور
[قوله فلا نسلم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة] فضلاً عن لزوم فلا يصح الملازمة المدلول عليها بقوله
لو كان الشيء علة لعلته كان متقدماً على علته
(قوله فالجواب ان الخ) اختيار للشق الثاني
(قوله معنى تقدم الخ) فيصير حاصل الاستدلال لو كان الشيء علة لعلته لزم ترتيب الشيء على نفسه
بحيث يصح دخول الناء بينهما بان يقال وجد زيد فوجد زيد والثاني باطل فكذا التقدم

[قوله لان العلة متقدمة على المعلول] المراد بها العلة الفاعلية سواء كانت علة تامة أيضاً كما في بعض البسائط ام لا وأما العلة التامة للمركبات فقد عرفت انها لا تقدم على المعلول أصلاً ثم لا يستعمل كون كل من مركبين علة تامة للآخر فلا حاجة الى تعينه

تصوره) ولو بوجه ما (وثبته) للعلة كلاهما (ضروري) فلا حاجة بعد هذا التنبيه الى تصوير واستدلال (وقد يقال) أى فى ابطال الدور وذلك أن الامام الرازي بعد ما اعترض فى الاربعين على الدليل المذكور قال والاولى أن يقال (كل واحد منهما) على تقدير الدور (مفتقر الى الآخر المفتقر اليه) أى الى ذلك الواحد (فيلزم) حينئذ (افتقاره) أى افتقار كل واحد الى نفسه وأنه محال اذ الافتقار نسبة) لا تصور الا (بين الشئين) فكيف يتمرد بين الشئ ونفسه قال (والاقوي) فى الاستدلال على ابطاله هو (أن نسبة المفتقر اليه) وهو العلة (الى المفتقر) وهو للمعلول (بالوجوب) لان العلة المعينة تستلزم معلولا معيناً (و) نسبة (المفتقر

(قوله بعد ما اعترض) أى بما ذكره المصنف بقوله فان قيل الخ (قوله أى الى ذلك الواحد) يعنى أن الضمير ليس راجعاً الى كل واحد لفساد المعنى بل الى الواحد لكن لا بد من اعتبار العموم المستفاد من كلمة كل بعد ارجاع الضمير كأنه قيل واحد منهما مفتقر الى الآخر المفتقر اليه أى واحد كان منهما واعلم أن الافتقار أعم من العلية لانها افتقار في الوجود (قوله لان العلة المعينة تستلزم الخ) أى قد تستلزم بأن تكون علة تامة ومساوية لها والمعلول المعين لا يستلزمها أصلاً فلو كان شئ واحد بالقياس الى آخر مفتقراً ومفتقر اليه لتحقيق النسبة بينهما بجواز استلزامه له وامتناع استلزامه له فالدفع ما قيل ان هذا البيان يختص بابطال بعض صور الدور أعنى ما لا يفتقر للمعلول عن العلة والمدعى عام وكذا ما قيل هذا الوجوب هو الوجوب بالغير والامكان هو الامكان بالقياس الى الغير ولا تنافي بينهما لان المراد بالوجوب والامكان هنا الاستلزام وعدمه فتدبر

(قوله قال والاولى ان يقال الخ) ذكره بعد النزول عن يدية المدعى كما صرف العلم بعد النزول عن كونه ضرورياً والحل على التنبيه بمنه السابق (قوله والاقوى فى الاستدلال) فيه بحث لان هذا الاستدلال إنما ينشئ كون كل من الشئين علة مستلزما للآخر والمدعى أعم من ذلك وهو عدم جواز كون كل واحد منهما علة للآخر سواء استلزمه ام لا كما فى كون كل منهما فاعلاً للآخر مع توقفه على شرط أيضاً فالدليل قاصر عن المدعى اللهم الا ان يحمل على ان نسبة المفتقر الى المفتقر اليه يتعين ان يكون بالامكان الخاص ونسبة المفتقر اليه الى المفتقر بحمل الوجوب على قياس ما سلف في المقصد الرابع لكن يظهر تقريره بأباه مع أنه غير تام في نفسه كما حقتناه هناك

(قوله لان العلة المعينة تستلزم معلولا معيناً) قلوا السبب في ذلك هو ان العلة التامة تكون بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص والمعلول الخصوص يستدعى لامكانه علة تامة فالعلية مستندة الى خصوصية الذات التي لا يتصور انتفاؤها الا لشيء مخصوص والمعلولية مستندة الى امكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعى علة مخصوصة ومن هنا زعم التلاسن ان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم

الى المفتقر اليه (بالامكان) لان المعلوم المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما (وهي) أغنى الوجوب والامكان (متافيان) فلو كان شيئان كل واحد منهما مفتقر الى الآخر لكان نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان معا وهو محال وانما كان هذا أقوى من ذلك الاولى لان تحقق النسبة يكفيه التغير الاعتباري لا يقال جاز أن يكون لكل من الشئين جهمتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان لانا نقول لا دور الا مع

(قوله بالامكان) أي الخاس

(قوله لان المعلوم المعين لا يستلزم) أي أصلا لان احتياجه للاسكان وهو لا يستدعي علة معينة (قوله يكفيه التغير الاعتباري) فانه باعتبار كونه مفتقرا مغايرا لنفسه باعتبار كونه مفتقرا اليه وليس هذان الاعتباران متشأين لعلية أحدهما الآخر حتى يرد انه لا دور مع تغير الجهة بل اعتباران حسلا بعد اعتبار العلية

(قوله لا يقال الخ) يعني يرد على الأقوى ما يرد على الاولى فلا يكون أقوى

(قوله لا دور الخ) يعني أن مجرد كون الجهتين متشأين وعلتين للنسبتين لا يكفي في جواز انصاف شيء بالتباس الى آخرها لان هذا الاختلاف في الجهة التعليلية فلا يتفجع في ذلك اختلافهما بالافتقار اليه بل لابد من اعتبار الجهتين في كل منهما على وجه التقييد لتغير المنسوب اليه بالوجوب للمنسوب اليه بالامكان وحينئذ لا دور فتدبر فانه قد خفي على الناظرين

بالمعلوم المعين دون العكس وان كان محل بحث واشكال بناء على ان اقتضاء العلة لمعلومها انما هو بحسب الوجود المعين لا الغلي حتى يستلزم علمها علمه فتأمل

(قوله يكفيه التغير الاعتباري) والتغير الاعتباري وجود فيما نحن فيه باعتبار كونه موقوفا وموقوفا عليه ثم ان هذا التغير الاعتباري لا ينفي الدور لاتحاد الجهة بحسب الذات وأصل التوقف فان قلت التغير الاعتباري لا يكفي في تحقق نسبة الافتقار قلت انما لا يكفي لاستلزام الافتقار التقدم الذي لا يتمور بين الشيء ونفسه فلو صير اليه ههنا لعاد الاعتراض المورد على الدليل الاول وهو الذي فرمته هذا المستدل (قوله لانا نقول لا دور الا مع اتحاد الجهة) قبله هذا ليس بشيء لان الدور هو ان يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه من جهة واحدة ولا يتحدح في ذلك ان يترتب على كونه مفتقرا صفة لذلك الشيء وعلى كونه مفتقرا اليه صفة أخرى مغايرة للاولى كما فيها نحن بصدده فان متشأ احدى النسبتين هو كونه مفتقرا ومتشأ الاخرى هو كونه مفتقرا اليه وجوابه ان الشارح حمل كلام الحبيب على اعتبار الجهتين بحسب أصل التوقف بان يكون (ا) موقوفا على (ب) في وجوده و(ب) موقوفا عليه في بقاءه مثلا ولهنا رد بانتهاء الدور حينئذ كيف ولولم يحمله عليه بل على ما ذكره هذا القائل لم يستقم التجويز المذكور اصلا فان التوقف اذا كان من جهة واحدة ونشأ من هذه الجهة المفتقر والمفتقر اليه وصار كل منهما متشأ للنسبة بخالفة

اتحاد الجهة وعبرة لباب الاربعين هكذا المفتقر اليه واجب بالنسبة الى المفتقر والمفتقر ممكن بالنسبة الى المفتقر اليه والمتبادر منهما أن المعلول يجب أن يكون له علة بخلاف العلة اذ لا يجب لها من حيث هي أن يكون لها معلول بل يمكن لها ذلك ولك أن تحملها على المعنى الاول الذي هو الصحيح ثم قال الامام (ولا يرد) أى على الدليل الاول أو الاقوى (المضافان) نقضاً بأن يقال كل منهما مفتقر الى الآخر فيلزم افتقار كل الى نفسه وأن تكون نسبة كل واحد الى الآخر بالوجوب والامكان فلو صح ما ذكرتم لامتنع المضافان وانما لم يردا نقضاً على ما ذكره (لانهما اعتباريان) لا يوجدان في الخارج فلا يوصفان

(قوله لباب الاربعين) للقاضي الارموي

(قوله ولك أن تحملها الخ) بأن يراد بالمفتقر والمفتقر اليه المعنيان بقوله واجب بالنسبة ويمكن بالنسبة واجب نسبته ويمكن نسبته

(قوله هو الصحيح) قصر الصحة على المعنى الاول اشارة الى أن المعنى المتبادر فاسد وذلك لان المعلول والعلّة اذا أخذنا من حيث انهما كذلك فاللزام من الطرفين لامتناع تحقق أحد المتضامين بدون الآخر وان أخذنا من حيث ذاتهما فللزام من جانب المعلول أيضاً مع أن الكلام في المعلول والعلّة من حيث انهما كذلك

(قوله فلا يوصفان بالافتقار أصلاً) أى باعتبار الوجود المحمول وما قبل ان عدم المعلول يفتقر الى عدم العلة مدفوع بما حقق من أن غاية عدم لعدم ليس في الحقيقة الاعمى عليه الوجود للوجود وأما باعتبار الوجود الرابطة فكل من المتضامين الحقيقيين يحتاج الى معروض الآخر لآلية فلا افتقار أصلاً وهذا الجواب على رأى المتكلمين المتكبرين لوجود الاعراض النسبية

لأخرى كالتلك الجهة منشأ لهاتين النسبتين بالحقيقة فان لازم اللازم للشيء لازم لذلك الشيء وتوسيط صفة المفتقر والمفتقر اليه لا يجوز اجتماع هاتين النسبتين المتناقضتين وهذا ظاهر لمن له ادنى تأمل (قوله ولك أن تحملها على المعنى الاول الذي هو الصحيح) وجه الفساد الذي أشار اليه في الثاني هو ان العلة المعنية تسلزم المعلول المعين كما سبق فلا يصح قوله بخلاف العلة اذ لا يجب لها من حيث هي أن يكون لها معلول

[قوله لانهما اعتباريان] الامور الاعتبارية ليس لها امكان ذاتي بالنسبة الى الوجود والمعدم وان كان لها امكان ذاتي بالنسبة الى انصاف امرها فظهر الفرق بينهما وبين الممكن المعدم فلا يرد ان الممكن المعدم يصنف بالافتقار الى مرجح جانب المعدم ثم ثبوت الافتقار للمضامين باعتبار امكان انصاف الموضوع بهما يكتفى في الابراد فالوجه هو الجواب الثاني

بالافتقار أصلاً فضلاً عن أن يفتر كل إلى الآخر (أو) نقول (تلازمهما) على تقدير كونهما موجودين (لوحدة السبب) الذي يقتضيهما لا لا افتقار كل منهما إلى صاحبه فلا نقض بهما بوجه قال صاحب الباب (ومع ما سبق) من جواب شبهة الامام على تقدم العلة (فان عني بالافتقار) الذي هو مبني الدليل المرضي عنده (امتناع الانفكاك) مطلقاً (فقد يتما كس) الافتقار بهذا المعنى من الجائزين لجواز أن يمتنع انفكاك كل من الشئين عن الآخر (ولا امتناع) في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تماكس هذا المعنى بين المعلوم والعلة الا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه (وان أريد) بالافتقار امتناع الانفكاك (مع نعت المتأخر) أي تأخر المفتقر عن المفتقر اليه (جاء في التأخر) أعني تأخر المفتقر الذي هو المعلوم (ما جاء) من الشبهة (في التقدم) أعني تقدم المفتقر اليه الذي هو العلة (بمعينه) اذ يصير حاصل الدليل حينئذ أن المفتقر أي المعلوم متأخر عن العلة فلو كانت العلة معلولة له لافتقرت أي تأخرت عنه فيلزم تأخر الشئ عن نفسه بمرتين فيقال ان أردت بتأخر المعلوم معني المعلولة كان قولك لزم تأخر الشئ عن معلوله جازياً مجزئ قولك لزم معلولة الشئ لمعلوله فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه وان أردت به معني آخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين الردود

(قوله تلازمهما على تقدير كونهما الح) كما ذهب اليه الفلاسفة وما قبله على تقدير اتلازم بينهما يلزم استلزام الشئ لنفسه وحينئذ يتوجه أن افترزم نسبة تقتضي التغير فوهم مدفوع بما ذكره الشارح بقوله وليس يلزم من تماكس هذا المعنى بين المعلوم والعلة الح كما لا يخفى
(قوله لوحدة السبب) كالتولد الذي هو سبب الابوة والبنوة
(قوله من جواب النخ) وهو قوله والجواب أن معني التقدم
(قوله بين الدليلين الردود والمرضى) أي الردود عند الامام وهو ما ذكره أولاً والمرضى عنده وهو الاولى

(قوله ومع ما سبق من جواب شبهة الامام) انما بين الموصول بقوله من جواب الح رد الزعم من زعم ان المراد بما سبق كون النسبة الواحدة ممكنة وواجبة مجهتين اذ الدور لا يخفى الا بانحاء الجملة
(قوله الذي هو مبني الدليل المرضي عنده) المراد بالدليل المرضي هو الدليل الاول لا الدليل الذي عنوانه بالاقوى لان السابق لا يناسبه ويمكن ان يكون جهة كون الدليل الثاني اقوى من الاول عدم ورود هذا الاعتراض عليه

والرخصي (المقصد السابع) في بيان مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل وهي أن تقول (العلة) (المؤثرة) (يجب أن تكون) موجودة (مع المملول) أي في زمان وجوده (والا) أي وان لم يجب ذلك بل جاز أن يوجد المملول في زمان ولم توجد العلة في ذلك الزمان بل قبله (فقد اقتربا) أي جاز اقترافهما فيكون عند وجود العلة لا مملول وعند وجود المملول

(قوله يتوقف عليها ابطال التسلسل) المراد بالتسلسل ما عرفه بقوله وهو أن يستند الممكن الخ وبالتوقف التوقف في الجملة ولو باعتبار بعض الأدلة أما الأول فظاهر لأن التسلسل الذي لا يكون في العلل المؤثرة لا يتوقف ابطاله على كون العلة المؤثرة مع المملول وأما الثاني فتفصيله أن الوجه الأول يتوقف على هذه المقدمة والوجه الثاني أعني برهان التطبيق ليس متوقفاً عليها لجريانه في الامور الموجودة متعاقبة كانت أو مجتمعمة والوجه الثالث يتوقف عليها لو أجرى في تسلسل العلل لأنه يعم الامور المتعددة الموجودة معاً كما سيبيح والوجه الرابع لا يتوقف عليها أصلاً لأنه جار في تسلسل المنغاضات ولا يتوقف على كونها موجودة أو معدومة فضلاً عن كونها مجتمعمة

(قوله العلة المؤثرة) أي المستقلة بالتأثير وإنما لم يصرح به لأن ما ليس بمستقلة ليست بمؤثرة في الحقيقة بل بعضها

(قوله يجب أن تكون موجودة الخ) أي يجب أن تكون باعتبار وجودها الذي به يؤثر متارناً لا وجود الذي هو أثرها وهذا التدرك كاف لنا في اجراء الوجه الأول لأنه يكون آحاد السلسلة حينئذ مجتمعمة في الوجود فيكون المجموع موجوداً وما قيل ان مقدمة ابطال التسلسل وجوب وجود العلة في جميع أزمان وجود المملول لا في ابتداء وجوده فقط والا لا يلزم اجتماع العلل بأسرها في الوجود وابطال التسلسل مبني عليه فوهم منشأ أنه حينئذ يجوز أن يكون العلة باعتبار وجودها في الزمان الثاني مؤثراً في وجود المملول وعلة العلة مجتمعمة مع العلة في ابتداء وجودها ولا تكون مجتمعمة في الزمان الثاني لأن مقارنة العلة مع المملول إنما يجب في ابتداء وجوده لا في جميع أزمنته فلا تكون علة العلة مجتمعمة مع المملول وإنما قلنا أنه وهم لأن علة العلة على هذا التقدير ليست علة لما هي علة مؤثرة في المملول لأنها مؤثرة فيه باعتبار وجودها في الزمان الثاني. وعلة العلة منقطعة عنها باعتبار هذا الوجود

[قوله العلة المؤثرة يجب أن تكون موجودة] لاشك ان مقدمة ابطال التسلسل وجود العلة في جميع أزمان المملول لا في ابتداء وجوده فقط والا لا يلزم اجتماع العلل بأسرها في الوجود وابطال التسلسل مبني عليه كما سيأتي لكن ظاهر قوله في الدليل فيكون عند وجود العلة لا مملول وكذا سياق اعتراضه يشعر بان المراد وجوب اجتماعها مع المملول ولو في بعض أزمنته فينبغي أن يقال لما ثبت وجوب مقارنة الوجود للاجناد وقد سبق ان المملول يحتاج الى العلة في بقائه كما هو محتاج اليها في ابتداء وجوده ثبت وجوب مقارنة وجودها لوجود المملول في جميع أزمنته ويتم المطلوب

لا علة (فليس وجوده لوجودها) فلا عليّة بينهما (فإن قيل) لا يلزم من اقترافهما أن لا يكون وجود المعلول لاجل وجود العلة اذ (لعلها) أي العلة (في الزمان الاول) الذي هو زمان وجودها (توجد) المعلول أي تحصل وجوده (في الزمان الثاني) فيكون التأثير والايجاد في الزمان الاول والتأثير وحصول المعلول في الزمان الثاني (فلنا الایجاد) أي ایجاد العلة للمعلول وإيجابها إياه (ان كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف) حصول المعلول (عنه) أي عن إيجاب العلة إياه لا متناع تخلف الشيء عن نفسه (وان كان) الایجاد والایجاب (غيره) أي غير حصول المعلول (كان ذلك) الغير الذي هو الایجاب (موجباً في الحال له) أي لحصول ذلك المعلول (في ثاني الحال فله) أي فذلك الغير وهو الایجاب (ایجاب) آخر وينقل الكلام الى إيجاب الایجاب (وتتسلسل) الایجابات الى غير النهاية (وفيه نظر لانه) أي الایجاب على تقدير المغايرة (ليس موجباً) حتى يلزم أن يكون له إيجاب آخر (بل)

وانما هي مؤثرة في وجودها الابتدائي وهي ليست علة للمعلول بهذا الاعتبار

(قوله فليس وجوده لوجودها) لتخلف كل منهما عن الآخر

[قوله أي نحصل وجوده الخ] أشار بذلك الى أن قوله في الزمان متعلق بالوجود المستفاد من الایجاد كأنه قيل يحصل وجوده الذي في الزمان الثاني وليس متعلقاً بالایجاد فيكون المعنى ان العلة في الزمان الاول وإيجاده في الزمان الثاني الذي هو زمان حصول المعلول فانه مع كونه باطلاً في نفسه لا متناع حصول الایجاد بدون محله فيه اعتراف بمقارنة العلة المؤثرة لوجود المعلول ومخالفة بالسابق واللاحق والى دفع ما يرد من ان القول بكون الایجاد في الزمان الاول وحصول المعلول في الزمان الثاني بين البطلان لان الإضافة لا تحمل بدون الطرفين قلت لانه ليس المحل بالایجاب والایجاد الامر الاضافي الذي يتزع عن العلة والمعلول بعد وجودهما بل نحصيل الوجود الذي من مقولة الفعل المتقدم على حصول المعلول (قوله وتتسلسل الایجابات الخ) وهو باطل أما بالبديهة لانا نعلم قطعاً انه لا يصدر حين صدور أثر أمور غير متناهية وأما ببرهان لا يتوقف على هذه المقدمة لكلا يلزم المصادرة (قوله لانه ليس موجباً) قيل ان الایجاب أمر متجدد فلا بد من علة الانصاف ويحقق إيجاب

(قوله وتتسلسل الایجابات الى غير النهاية) وهذا التسلسل باطل بدليل لا يتوقف على تلك المقدمة وهو برهان التعليل او كون التسلسلة الغير المتناهية محصورة بين الحاصرين فلا يلزم المصادرة كما ظن ويندفع الاعتراض بأنه تسلسل في الامور الاعتبارية مع انه في جانب المعلول وهو ملزم (قوله لا ليس موجباً الخ) قيل عليه الایجاب أمر متحقق في محله فلا بد له من علة الانصاف ويحقق إيجاب آخر ويلزم التسلسل البينة

يكون (إيجاباً) مغايراً لحصول المعلوم (والا) أي وان لم يكن كذلك بل كان الإيجاب موجباً (لزم التسلسل) في الإيجاب (مطلقاً) سواء كان الإيجاب حال وجود المعلوم أو قبله وسواء كان مغايراً لحصول المعلوم أو لم يكن (ولان الضرورة تنفي كون الإيجاب نفس) حصول (المعلوم) اذ كل أحد يعلم صدق قولنا أوجب العلة فحصل فترديد الإيجاب بين أن يكون نفسه أو غيره ترديد بين أمرين أحدهما لازم الانتفاء وهو مستدرك مستبعد جداً (وقد يجاب بأنه) اذا كانت العلة توجب في الحال وجود المعلوم في ثاني الحال فينبذ (لا معلول حال إيجاب العلة وبالعكس) أي لا إيجاب حال حصول المعلوم (فليس حصوله لإيجابها له) ولما أمكن أن يتطرق اليه المنع المذكور أولاً قال المصنف (والاولى) في دفع

آخر ويلزم التسلسل البتة فتدير

(قوله بل كان الإيجاب) أي على تقدير المغايرة موجباً لزم التسلسل مطلقاً لانه اذا كان الإيجاب مع كونه مغايراً ومتقدماً على وجود المعلوم موجباً لاجل استنباطه له فكونه موجباً حال عدم المغايرة والمعية بطريق الاولى لان الاستنباع حينئذ أقوى فاندفع ما قيل ان كون الإيجاب موجباً على تقدير المغايرة والتبعية كيف يستلزم كونه موجباً على تقدير انتفاءها فالمصواب ترك قوله والا لزم التسلسل مطلقاً (قوله لازم الانتفاء) أي عند العقل بحيث لا يجوز ما أقول يمكن توجيه الجواب بحيث لا ير داللتها المذكور بان يقال الإيجاد وأن كان مغايراً لحصول الاثر بحسب المفهوم وبهذه المغايرة يصح الترتيب بينهما بالنسبة كما في قولك رماه فقتله فهو اما نفس حصول الاثر في الخارج فلا يتخلف عنه أو غيره في الخارج متقدم عليه فهو أمر يوجب حصول المعلوم في الزمان الثاني فيكون موجباً ونقل الكلام الى الإيجاب الثاني واذا كان غير حصول المعلوم في الخارج ومتقدماً عليه كان موجباً لحصوله في الزمان الثاني بخلاف ما اذا لم يكن غيره في الخارج أو لم يكن متقدماً فانه إيجاب وليس بموجب

(قوله وقد يجاب) أي عن قوله فان قيل

(قوله فليس حصوله لإيجابها له) فلا عليه اذ هي الإيجاب

(قوله ولما أمكن الخ) بان يقال لا سلم ان ليس حصوله لإيجابها له لان معنى إيجابها له ان يكون

(قوله وسواء كان مغايراً لحصول المعلوم أو لم يكن) فانه قد لزم الإيجاب على تقدير مغايرة الإيجاب لحصول المعلوم لعل تقدير عدم المغايرة كيف يتصور الإيجاب قد على تقدير عينية الحصول يعتبر الإيجاب بالنسبة الى الوجوب اللاحق ونحوه بالنسبة الى نفس الحصول

(قوله أحدهما لازم الانتفاء) يعني أحدهما المعين وحق الترديد لزوم انتفاء أحد الأمرين لا على

التعين في اول الرحلة

تجوز كون الايجاب في الحال وكون وجود المعلوم في ثاني الحال (هو التمويل على الضرورة) الحاكمة باستحالة ذلك (فان معنى الايجاب) أي ايجاب العلة للمعلوم (هو أن يكون وجوده مستنداً الى وجودها ومتعلقاً بها) أي بوجودها بحيث (لو ارتفعت) العلة (ارتفع) المعلوم تبعاً لارتفاعها (وبالجملة فليس وجوده) أي وجود المعلوم (عن علة غير ايجاد) تلك (العلة وايجابها اياه) أي لا تمايز بينهما بحيث يقال ان أحدهما غير الآخر بل هما بحيث يعدان واحداً فليس الكسر الذي هو تحصيل الانكسار في المكسور سوى حصول الانكسار فيه من الكاسر فكيف يتصور أن هناك كسراً حقيقة وليس هناك حصول انكسار وكذا اليجاد وحصول الوجود فلا يتصور أن نمة ايجاداً حقيقة وليس حصول وجود (فلا ايجاد) من العلة (حال المدم) أي حال عدم المعلوم (بالضرورة) لما

الايجاب في الزمان الاول والحصول في الزمان الثاني الا أن النع هنا قريب من المكابرة لان الايجاب حينئذ لا يكون ايجاباً فلذلك قال الشارح قدس سره بتطرق وقال المعنف والاولى (قوله بحيث لو ارتفعت العلة الخ) فلو كان حصول المعلوم في ثاني الحال ولا ايجاد فيه يكون وجود المعلوم مجامعاً لارتفاع العلة فلا يكون ارتفاعه تابعاً لارتفاعها (قوله لا تمايز الخ) يعني أن المراد نفي الغيرية في الخارج سواء اتحدا مفهوماً أولاً ولذا لم يقل عين اتحاد العلة لان المقصود أعنى عدم افتراقهما في الزمان لا يتوقف على الاتحاد ولا يرد أن الاتحاد سفة العلة وحصول المعلوم سفة المعلوم وان قيد بقيد عن العلة كما حقه الشارح قدس سره في تعريف الدلالة فكيف يحران

(قوله بحيث يعدان واحداً) اما للغلبة أو للزوم
(قوله حقيقة) أشار بذلك الى أن قولهم علمته فلم يتعلم وكسره فلم يتكسر من قبيل المجاز بمعنى مباشرة أسباب التعليم والكسر
(قوله فلا ايجاد من العلة حال المدم) وهو المطلوب

(قوله اي لا تمايز بينهما الخ) لم يذكر احتمال عبارة المتن لدعوى اتحاد الوجود واليجاد لظهوره فقد أشار بقوله لما عرفت من ان حصول وجوده منها هو عين ايجادها اياه اذ هما بحيث لا يتصور الخ الى احتمال الامرين ثم دعوى الاتحاد هنا لا ينافي ما سبق من ان اليجاد غير حصول المعلوم البتة للفرق بين وجود المعلوم في نفسه ووجوده من العلة فالاول هو المحكوم عليه بالمكابرة أولاً والثاني هو المحكوم عليه بالاتحاد كذا قبل

عرفت من أن حصول وجوده منها هو عين إيجادها إياه اذ هما بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما فبطل ما توهم من أن الإيجاد في الزمان الاول وحصول الوجود في الزمان الثاني وقد يقال انما جمع بين الإيجاد والإيجاب في الذكر تنبيها على أنه لا فرق فيما ذكر بين الإيجاد الإيجابي والإيجاد الاختياري فان حصول الوجود لا يتصور تخلفه عنهما أصلاً (و) المتعدد الثامن (و) التسلسل محال وهو أن يستند الممكن في وجوده (الى علة) مؤثرة فيه (و) تستند (تلك العلة) المؤثرة (الى علة) أخرى مؤثرة فيها (وهلم جرا الى غير النهاية لوجوده) خمسة (الاول جميع تلك السلسلة) المشتملة على تلك الممكنات التي لا تنتهي اذا أخذ من حيث هو جميعها (أى) أخذ (بحيث لا يدخل فيها) أى في جميعها (غيرها) أى غير تلك الممكنات (ولا يخرج عنها شيء منها) فلا شك أنه (ليس بمعدوم والا فيعدم جزء) لان المركب لا يتصور عدمه الا بعدم جزء من أجزائه (والمفروض عدم دخول غير الاجزاء التي كل واحد منها موجود) وذلك لانا أخذنا جميع تلك الممكنات الموجودة بحيث لم يدخل فيه شيء سواها واذا لم يكن ذلك الجميع معدوما (فهو موجود اذ لا واسطة) بين الموجود والمعدوم (وليس) ذلك الجميع الموجود (بواجب) لذاته (لاحتياجه الى كل جزء) من أجزائه التي كلها ممكنة والحاج الى الممكن أولى بأن يكون ممكناً (فهو) أى ذلك الجميع

(قوله من أن حصول وجوده منها هو عين إيجادها إياه) وان كان وجوده مغايراً لما اشارة الى ما ذهب اليه الحق التنازالي

(قوله اذما بحيث الخ) في أكثر النسخ بكلمة أو اشارة الى ما اختاره قدس سره وفي بعض النسخ كلمة اذ التعليقية فعنى قوله عين الآخر انه بحيث يعد عين الآخر كما صرح به سابقاً

(قوله انما جمع الخ) يعنى ان السائل اكد في السؤال على الإيجاد حيث قال يوجد في الزمان الثاني وانما زاد الجيب الإيجاب للتبيه على ما ذكر وذلك لانه جعل الإيجاد العام مقابله الإيجاب فيراد به ما عدا الخامس وهو الإيجاد الاختياري

(قوله وهو ان يستند الخ) يعنى ان المقصود بإبطال هذا التسلسل لكونه منافياً لاثبات الواجب لأن حقيقة التسلسل ذلك ولا ان الحال هو هذا التسلسل

(قوله لا بعد جزء الخ) سواء اجتمع معه عدم جزء آخر أولاً (قوله أولى بأن يكون ممكناً) لاحتياجه الى أمور متعددة وكون كل واحد منها ممكناً محتاجاً الى علة

(قوله وليس ذلك الجميع الموجود بواجب) اذا كان المتصور من إبطال التسلسل اثبات الواجب لم

يخرج الى هذه المقدمة كما لا يخفى

(ممکن) لانحصار الموجود في الواجب والممكن (فله علة) لما مر من ان الممكن يحتاج في وجوده الى ما يوجد (خارجة) عن ذلك الجميع (اذ الموجود لا شيء لا يكون نفسه) والا كان موجودا قبل وجود نفسه (ولاشيئا من أجزائه والا أوجد) ذلك الجزء (نفسه) لان موجود الكل موجود لا جزائه كلها ومن جعلتها ذلك الجزء (وانها) أي تلك العلة الخارجية عن سلسلة الممكنات (توجد) لاعتالة (جزءا) من أجزاء تلك السلسلة (فان جميع الأجزاء لو وقع بذورها) أي بغير تلك الدالة (كان المجموع) أيضاً (واقعا بغيرها) اذ ليس في المجموع شيء سوى تلك الأجزاء (فلم تكن) تلك الدالة الخارجية (علة) للمجموع لاستغنائه في وجوده عنها بالرة وإذا كانت العلة الخارجية موجودة لجزء من أجزاء السلسلة (فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة) موجودة (داخلة في السلسلة) والاتوارد موجودان على معلول واحد

ف تكون مقتضيات امكانه وجهات امكانه متعددة فيكون أولى به

(قوله والا أوجد نفسه الخ) فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبة ومراتب

(قوله فان جميع الأجزاء الخ) أشار بقائمة هذا الدليل مع أن ما ذكر سابقاً من أن موجود الكل موجود لكل جزء منه كاف في اثبات أن الخارجية توجد جزءاً من أجزائه الى أن اثبات هذا المطلب لا يتوقف على ذلك كيلا يرد ما أورد عليه

(قوله والا توارد الخ) بهذا ظهر أن الدليل المذكور انما يجري في العلل المؤثرة اذ توارد الملل الغير المؤثرة جازاً فالخارج الذي هو علة مؤثرة لكل واحد من آحاد السلسلة المركبة من العالم الغير المؤثرة علة مؤثرة للكل مع كون كل واحد من الآحاد علة غير مؤثرة لآخر واعلم انه يمكن تقرير هذا البرهان بوجه أخصر وأوضح بأن يقال لو تسلسل الملولات الى مالا نهاية لزم وجود ممكن أعني مجموع السلسلة بلا

(قوله والا توارد موجودان على معلول واحد شخصي) هذا التقرير انما يجري على تقدير استقلال كل واحد من الآحاد بالتأثير فيما بعده ولا يجري فيما اذا كان كل واحد منها جزء مؤثر لا الى نهاية وان امكن ان يعطاه هذا أيضاً بان جميع الآحاد على هذا التقدير أيضاً يحتاج الى علة مستقلة بالتأثير الخارجية عن الجميع بتمامها اذ لو كانت مركبة من الخارج وبعض الأجزاء وقد تقرر ان العلة المستقلة للمؤثرة في مركبة علة كذلك لكل جزء من أجزائه لكان ذلك الجزء جزءاً مؤثراً نفسه في تقدمه على نفسه اذا كانت خارجية عن الجميع بتمامها ومؤثرة مستقلة في بعض الآحاد لم يستند ذلك للبعض الى بعض آخر اسلا والالم يكن الخارج مؤثراً مستقلاً فيه هذا خلف هذا اذا اعتبر كل من الآحاد جزءاً مؤثراً فيما بعده او شرطاً واجبار وجوده في جميع ازمان وجوده واما اذا اعتبر البعض معداً للبعض لا الى نهاية فهو غير باطل عند الفلاسفة وباطله بغيره ان التطبيق عندنا

شخصي (وهو) أى عدم استناد ذلك الجزء الى علة داخلية فى السلسلة (خلاف المفروض)
لأننا قد فرضنا ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى آخر منها الى النهاية هذا خلف
وأينما إذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلية كان ظرفاً لتلك السلسلة فتكون متناهية مع
فرضها غير متناهية وإذا استلزم وجود شيء عدمه كان محالاً فالتسلسل محال وههنا اعتراضات
* الاول ان لفظ الجميع والمجموع والجملة انما يطلق على المتناهي وهذا نزاع لفظي اذ المراد
بالمجموع ههنا هو تلك الامور بحيث لا يخرج عنها واحد منها كما به عليه بقوله ولا يخرج
عنها شيء منها وهذا اعتبار معقول فى الامور المتناهية وغير المتناهية * الثانى ان الآحاد
الممكنة المتسلسلة الى غير النهاية اذا كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود فى شيء من
الازمنة وجوابه ان كلامنا فى المال المؤثرة وقد سبق فى المقدمة وجوب اجتماعها مع الملول
* الثالث ان تلك الآحاد على تقدير اجتماعها فى الوجود تعتبر تارة مع هيئة اجتماعية تصير
بها شيئاً واحداً وتعتبر أخرى بدون تلك الهيئة فان أردت بجميع السلسلة المعنى الاول
لم يكن موجوداً ولا ممكن الوجود أيضاً لان الهيئة الوحدانية المارضة لها فى العقل أمر
اعتباري يمتنع وجوده فى الخارج واستعالة جزء من المركب مستلزماً لاستعالة الكل وان
أردت به المعنى الثانى اخترنا ان علة الجميع نفسه على معنى أنه يكفى فى وجوده نفسه من
غير حاجة الى أمر خارج عنه فان الثانى علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا فلكل واحد
من آحاد السلسلة علة فيها ولما لم يكن المجموع المأخوذ على هذا الوجه غير الافراد لم يحتاج
الى علة خارجة عن علل الافراد ولا امتناع فى تعليل الشيء بنفسه على هذا الوجه أعني ان
يعلل كل واحد من أشياء غير متناهية بما قبله فى الترتيب الطبيعى فلا تحتاج تلك الاشياء

(عبد الحكيم)

علة لان علة لا يجوز أن تكون نفسها ولا جزءها ولا الخارج عنها لما ذكره واللازم باطل فالمزوم مثله
(قوله وإذا استلزم الخ) كما فيما نحن فيه فانه استلزم وجود التسلسل عدمه بعدم الاستناد أو بعدم اللاتناهي
(قوله انما يطلق على المتناهي) فلا مجموع ههنا حتى يقال انه ممكن موجود فله علة
(قوله وهذا اعتبار معقول) ولو لم يكن معقولاً كيف يحكم عليه بأنه غير متناه
(قوله لم يكن لها مجموع الخ) وبهذا يظهر أيضاً انه لا يجزى فى غير العلل المؤثرة

الى علة أخرى خارجة عنها فتكون تلك الاشياء معللة بنفسها على معنى انها كافية لوجودها بما فيها انما الممتع لتمايل شيء واحد معين بنفسه والجواب ان المراد هو المعنى الثاني كما أشار اليه بقوله أى بحيث لا يدخل فيها غير ما فيكون المجموع حينئذ عين الآحاد ولا شك ان هذه الآحاد ممكنات موجودة كما ان كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الوجود الممكن محتاج الى علة موجودة كافية في ايجاده كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة الى علة موجودة كافية في ايجادها بالضرورة وحيث كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجودة داخلية في السلسلة كانت العلة الموجودة لجميع الآحاد جميع تلك العلال الموجودة للآحاد وحينئذ نقول جميع تلك

(قوله فتكون تلك الاشياء الخ) أي مجموعها معللة بنفسها قبل لاختفاء في أن المعلول الذي هو مبدأ السلسلة ليس علة لشيء من الآحاد فعلة المجموع ما قبله والتعبير عنه بنفسها مسامحة بمعنى انها ليست خارجة عنها كما صرح به والمراد بالاشياء الجمل فهذا الاعتراض بعينه الاعتراض المشار اليه بقوله وبهذا تبين فساد ما قيل النخ وحينئذ لا ينجم الجواب فانه جواب عن كون الاعتراض باختيار كون علة الشيء نفسها حقيقة كما لا ينبغي ويكون التردد الآتي بقوله وحينئذ نقول جميع تلك العلال الموجودة النخ قبيحاً لعدم احتمال العملية أقول قد عرفت ان المراد بالعلة هنا المستقلة بالتأثير أي الفاعل مع جميع ما يتوقف عليه التأثير فالمعلول المذكور وان لم يكن فاعلاً معتبراً فيما يتوقف عليه وجود المجموع لكونه جزءاً منه فعلى هذا يصح كون علة السلسلة نفسها من غير تجاوز لكون الفاعل مع جميع ما يتوقف عليه نفسها فاندفع الشبهة بالكلية ولعمري مفاسد قلة التأمل أكثر من ان تحصى

(قوله على معنى انها كافية النخ) لا بمعنى ان هذا المجموع الواحد المعين علة لنفسه حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه

(قوله لا يدخل فيها غيرها النخ) أي في تلك السلسلة غير الآحاد

(قوله وحينئذ نقول جميع تلك العلال الخ) فيه بحث لان المعترض صرح صراحة ان مراده بالنفس ما هو غير خارج فيظهر من تكريره التفسير ان مراده بالنفس ليس حقيقة بل ما هو الداخل فيها ومراده بكل واحد من الاشياء في قوله أعني أن يملأ كل واحد من الاشياء المجموعات الواقعة في السلسلة من تمامها وبما نقص منه بواحد او باثنين او بثلاثة الى غير ذلك يدل على هذا انه جعل المعللة الجملة المعتبرة بدون الهيئة وعلتها علل الافراد وكذا المراد بما قبله فانه أيضاً المجموعات بخلاف قوله اولا والثاني علة الاول والثالث للثاني فان مراده بالاول والثاني والثالث وغيرها الآحاد لا المجموعات فهذا الاعتراض في التحقيق هو الاعتراض الذي نقله الشارح في آخر البحث بقوله وبهذا تبين بطلان ما قد قيل الخ وحينئذ يتدفع عنه جواب الشارح قطعاً اذ قد علم أن اختياره في الحقيقة هو الشق الثاني أعني كون علة السلسلة جزءاً منه والشارح يتكلم على اختيار الشق الاول فهو ايراد على ظاهر عبارته على ان في تقريره تردداً فيجاء لانه احكم اولاً بان علة مجموع السلسلة

العال للوجود للآحاد التي هي علة موجهة لجميع الآحاد إما أن تكون من السلسلة أو داخلة فيها أو خارجة عنها والاول محال لان السلسلة الموجهة لشيء سواء كان ذلك الشيء واحداً معيناً أو مركباً من آحاد متناهية أو غير متناهية يجب أن يتقدم بالوجود على ذلك الشيء ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه بالوجود والاشتباه انما وقع بين تامل كل واحد من السلسلة بآخر منها وبين تامل مجموعها بمجموعها وهما أمران متبايران والاول هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد ابطاله بطريق الاستدلال والثاني مما ينبغي علي بطلانه فانه باطل بديهياً على

(قوله والاشتباه) أي السائل حيث قال فلكل واحد من آحاد السلسلة علة ولما لم يكن المجموع على هذا الوجه غير الأفراد لم يخرج الى علة خارجة

(قوله وهما أمران متبايران) أي التعليان متبايران لكون كل واحد والكل متبايرين في المفهوم والاحكام الخارجية أما الاول للأمر معنى كل واحد واحد أي واحد كان من غير أن يكون معه آخر ومعنى الثاني واحد مع آخر وأما الثاني فللصدق قولنا كل واحد يشبهه هذا الرغيف دون كلهم وكلهم يحمل هذا الحبر دون كل واحد وقبل في اثبات التباير انه اذا تحقق (ا) و (ب) تحقق ثالث هو مجموع (ا) (ب) لا المجموع المركب منهما ومن الهيئة الاجتماعية المعارضة لهما اذا لا تحقق تلك الهيئة في الخارج بل المراد معروض تلك الهيئة الاعتبارية وذلك لاننا نعلم ضرورة انه يتحقق ههنا ما كان موسوفاً بالكثرة والاثنية ومعروض الهيئة وهو غير كل واحد لان كل واحد معروض بوصف الوحدة وأيضاً كل واحد جزء وذلك الثالث كل فكان كل واحد داخلاً فيه انتهى وفيه ان لا نسلم تحقق ثالث انما المعلوم

علة الآحاد التي كل واحد منها داخل في السلسلة تعين عدم الخروج فالترديد الذي ذكره مثل ان يقال هذه الجملة من أجزاء الشيء اما غير خارجة عنه أو خارجة عنه ولا خفاء في قبعة وقد يناقش أيضاً بان هذا الذي ذكره مبني على توهم ان السلسلة موجود آخر يمكن محتاج الى علة اخرى هي جميع تلك العلة وليس كذلك بل ليس هناك الا إمكانات قد احتاج كل منها الى علة وما يقال ان وجودات الآحاد غير وجود كل واحد منها كلام خال عن التحصيل وفي بحث ظاهر وههنا مناقشة على الحكماء لابد ان يشبه عليها وهي ان مجموع السلسلة اذا كان متبايراً للكل واحد من آحادها ومحتاجاً الى علة غير علة كل واحد من الآحاد ورد عليهم الاعتراض في السلسلة المتناهية كسلسلة المقول العشرة مثلاً فان علة مجموع هذه السلسلة لا يجوز ان تكون نفسها ولا داخلة فيها وهو ظاهر ولا يجوز أن تكون خارجة عنها والا لمكانت واجبة او ممكنة فان كانت واجبة لزم تعدد الواجب لانهم لا يجوزون صدور اثنين عنه تعالى وقد استدلوا به المثل الاول فعلة المجموع لابد ان يكون واجباً آخر وان كانت ممكنة لزم توارد العلة والحاصل ان المقول بانتهاء سلسلة العال الى الواجب ومنع جواز صدور اثنين عن مؤثر واحد متناقضان وكنا أنشأنا في أوائل المقصد الثالث الى ما يمكن ان يدفع به هذا الاعتراض فيتمثل فيه

أى وجه فرض أعني سواء فرض في تحليل المجموع بالمجموع تحليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور أولاً على سبيل الدور • الرابع أن العلة الموجدة للكل لا يجب أن تكون موجدة لكل واحد من اجزائه حتى يلزم من كون العلة الموجدة للسلسلة جزءاً منها كون ذلك الجزء موجداً لنفسه فإن الواجب إذا أثر في ممكن حصل مجموعها وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن الذي هو جزؤه فلا بد له من موجد ويمتنع أن يكون ذلك للموجد موجداً لكل جزء منه لا متناع كون الواجب أثراً لشيء والجواب أن الكلام في العلة الموجدة المستقلة بالتأثير لا إيجاد ولا يمكن أن يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة لها مستقلة بالتأثير

ضرورة عروض الانبيلية والكثرة والجزئية والكلية ويجوز أن يكون معروضها المتحقق كل واحد من (١) و (ب) والتغاير بينهما بالاعتبار وهو لا يكفي في تحليله بعلة موجدة وأعلم أن الشارح قدس سره قد قرر هذا البرهان في حواشي شرح حكمة العين بوجه لا يحتاج إلى إثبات التغاير ولخصه بما لا مزيد عليه وإن شئت فارجع إليه

(قوله على أي وجه فرض الخ) أشار بذلك إلى أن تحليل المجموع بالمجموع ليس عين تحليله كل واحد من آحاد السلسلة بآخر لتحقيقه في صورة يكون مجموع الآحاد متناهية معاً لكل واحد بالآخر وإلى أن الاستدلال المذكور يبطل الدور أيضاً

(قوله سواء فرض الخ) بل نقول تحليل المجموع بالمجموع وإن لم يفرض تحليل الآحاد

(قوله الرابع الخ) منع مع السند وهو في الحقيقة صورة نقض ولذا تعرض في الجواب بعد إثبات

المقدمة لدفع السند

(قوله على سبيل الدور أولاً على سبيل الدور) إذا فرض في تحليل المجموع بالمجموع تحليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور كان مغايراً لما نحن فيه ولا خير لأن مقصوده بيان أن مطلق تحليل المجموع بالمجموع محال بديهية سواء كان فيه تحليل الآحاد بالآحاد لا على سبيل الدور كما فبا نحن بصده أو على سبيل الدور كما في صورة أخرى وقد يقال معنى كلامه إنما قلنا أولاً أن في تحليل الآحاد بالآحاد تحليل المجموع بالمجموع وهو باطل بديهية سواء قلنا أن في تحليل المجموع بالمجموع تحليل الآحاد بالآحاد فإنه لا يضر ذلك القول بالجزء بأن تحليل المجموع بالمجموع باطل وهو الفرض على سبيل الدور أولم نقله بأن فيه ذلك فإنه أيضاً لا يضر وهو الفرض لا على سبيل الدور

(قوله والجواب أن الكلام في العلة الموجدة المستقلة) يراد على هذا الجواب أنه لا يلزم أن يكون موجد الكل بنفسه موجداً لكل جزء منه بنفسه بل يجوز أن يكون موجداً له بما هو داخل فيها لا متناع بأن (١) إذا أوجد (ج) و (ب) إذا أوجد (د) كان مجموع (ب) علة مستقلة لمجموع (ج د)

على معنى أن لا يكون له شريك في التأثير في تلك السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثراً في نفسه لانه يمكن فلا بد له من علة مؤثرة ولا يمكن أن تكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض والا لم يكن ذلك البعض مستقلاً بالتأثير في السلسلة بل كان له شريك فيه ولا يمكن أن يكون في السلسلة للفروضة بعض مستغن عن المؤثر كما في المركب من الواجب والممكن وبهذا تبين بطلان ما قد قيل من أنه يجوز أن يكون ما قبل للمعلول الاخير علة

(قوله على معنى ان لا يكون له شريك الخ) قيل عليه ان أراد ان لا يكون لها شريك أصلاً خارج ولا داخل فلا نسلم احتياج الممكن الى وجود كذلك وان أراد ان لا يكون لها شريك خارج فسلم لكن لا نسلم لزوم كون ذلك البعض مؤثراً في نفسه لجواز ان يكون ذلك البعض مجموع ما قبل للمعلول علة مستقلة غير محتاج الى خارج للجملة ويكون علة ذلك المجموع ما قبله بواحد وهم جرا فلم يندفع بهذا التقرير الاعتراض الآتي ولم يتبين فساد أقول هذا رجوع الى الاعتراض الثالث لان حاصله ان تعليل المجموع باعتبار تعليل كل جزء منه بآخر الا انه اعتبر الاجزاء هنا الجمل وفيما سبق الآحاد وحيتثذيعود ما مر سابقاً من ان مجموع تلك الجمل مغاير لكل واحد من الجمل فلا بد له من علة ولا يجوز ان يكون نفسه لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا جزء لانه لا بد ان يكون علة لكل واحد من أجزائه فيكون علة لنفسه فتكون خارجة عنه ويلزم الانقطاع

مع استناد الاجزاء الى الاجزاء وما يقال كل جزء يفرض علة لتسلسل فعليته أولى منه بالعلة لها فيلزم ترجيح المرجوح مدفوع بان ما قبل للمعلول الاخير الذي ليس علة لشيء من آحاد السلسلة اولي بالعلة للسلسلة من سائر الاجزاء لاستقلاله بايجادها من غير احتياج الى معاون بخلاف غيره من الاجزاء فانه يحتاج الى معاون في اليجاد وهو العلة القريبة وأما المعلول الاخير فليس بمعاون في ايجاد السلسلة اذ ليس علة لشيء اصلاً (قوله وبهذا تبين بطلان ما قد قيل) قد عرفت بما حررناه في الحاشية السابقة اندفاع هذا الكلام فان قلت المراد بالعلة في تقرير الدليل هو الفاعل المستقل على معنى ان لا يستند شيء من أجزاء السلسلة الا اليه او الى ما صدر عنه وما قبل للمعلول الاخير لا الي نهاية ليس فاعلاً مستقلاً بهذا المعنى وهو ظاهر وأيضاً ما قبل للمعلول الاخير لم يجب به جملة السلسلة بل وجب به المعلول الاخير ووجب بهما الجملة لا بالاول وحده والكلام فيما يجب الجملة به فاندفع الاعتراض قلت الجواب عن الاول الذي ذكره المصنف في الالهييات ان المعلوم لنا هو ان كل ممكن مركب من الممكنات لا بد له من فاعل مستقل بمعنى ان لا يحتاج المركب الى فاعل خارج عنه وفيما قبل للمعلول الاخير استقلال بهذا المعنى وأما الاحتياج الى فاعل مستقل بذلك المعنى فلا نسلم ذلك وعن الثاني الذي ذكره الشارح في حواشي التجريد ان المعلول الاخير مع مجموع ما قبله نفس جملة السلسلة فكيف يتصور وجوب السلسلة بهما وهو تعليل الشيء بنفسه مع انه لو تسور هذا لزيم بطلان الاستدلال اذ على هذا التقدير لم تحتج السلسلة الى علة متباعدة عنها حتى يلزم

لجميع وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة وهكذا لانه لو كان ما قبل المعلوم الاخير علة موجودة للسلسلة بأسرها مستقلة بالتأثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا واعلم أن هذا الدليل انما يجري في تسلسل الممكنات متصاعدة في الملل لا متنازلة في المعلومات كما لا يخفى على ذى فكرة * الوجه (الثاني) من وجوه ابطال التسلسل (انا نفرض من معلول ما) بطريق التصاعد (الى غير النهاية جملة ومما قبله بمتناه الى غير النهاية جملة أخرى) هذا اذا كان التسلسل في جانب الملل واذا كان في جانب المعلومات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل الى غير النهاية جملة ومما بعدها بمتناه الى غير النهاية جملة أخرى فيحصل هناك جملتان غير متناهيتين احدهما زائدة على الاخرى بعدد متناه (ثم نطبق الجملتين) أى احدهما على الاخرى (من ذلك المبدأ) أى من ذلك الجانب الذي لكل واحدة منهما فيه مبدأ (فالاول) من احدهما (بالاول) أى بازاء الاول من الاخرى (والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من) الجملة (الزائدة واحد من) الجملة (الناقصة) في عدة الآحاد

(قوله لا متنازلة في المعلومات الخ) فيه بحث لانه اذا فرض المبدأ علة معينة صدر عنها معلول ومن ذلك معلول آخر وهلم جرا الى غير النهاية يكون كل واحد من تلك الآحاد سوى المبدأ علة من وجه معلولا من وجه فتقول كما ان لكل واحد من تلك الآحاد معلول كذلك يكون لجزءها أيضاً معلول لانه ليس عبارة الا عن الآحاد التي كل واحد منها علة فعلوله اما نفسه أو جزؤه فيلزم تأخر الشيء عن نفسه بمرتبة أو مراتب واما خارج عنه والخارج عن جميع السلسلة التي فرضت متنازلة الى غير النهاية يكون علة لا معلول له فيقطع السلسلة بخلاصة البرهان جار في المعلومات التأثير المتناهية أيضاً وما قبله في وجه عدم الجريان من انه لو تسلسل المعلومات من الواجب الى غير النهاية فيخضع يمكن اختيار كون علة الجملة داخلة في السلسلة ولا سلم ان علة الجملة لا بد ان تكون علة لكل واحد من أجزائها فيما اذا كان بعض أجزائها الجملة غير منتظر الى علة أصلاً أي الواجب كما عرفت فلا يلزم عليه الشيء لنفسه كما في التسلسل في جانب العلة فوهم محض لانه اجراء للبرهان في جانب العلة والكلام في اجرائه في جانب المعلوم

انقطاعها وبثبت الواجب كما هو المدعى وليس المقصود من الاعتراض الا هذا (قوله هذا اذا كان التسلسل في جانب الملل) أي الفرض بطريق التصاعد واما فرض الجملة الثانية مما قبل المعلوم فهو بطريق الانسية لا الوجوب يلواز فرض الجملة الثانية اولا وعلى هذا القياس فرض الجملة الثانية مما بعد العلة في ابطال التسلسل من جانب المعلوم

(كانت الناقصة كالزائدة) أى مساوية لها فى عدة الآحاد (هذا خلف والا) أى وان لم يكن بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة (وجد فى الزائدة جزء لا يوجد بازائه فى الناقصة شيء وعنده) أى عند الجزء الذى لا يوجد بازائه شيء من الناقصة (تقطع الناقصة) بالضرورة (فتكون) الناقصة (متناهية) لانقطاعها (والزائدة لا تزيد عليها الا بمتناه) كما صورناه (والزائد على المتناهي بمتناه متناه) بلا شبهة (فيلزم انقطاعهما وتناهيهما) فى الجهة التى فرضناها غير متاهيتين وغير منقطعتين فيها (هذا خلف وهذا الدليل هو) المسمى ببرهان التطبيق وهو (المعمدة) فى ابطال التسلسل لجريانه فى الامور المتعاقبة فى الوجود كالحركات الفلكية وفى الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتيب طبيعى كالملء والمعلولات أو وصى كالاباء أولا يكون هناك ترتيب أصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس أيضاً

(قوله أى مساوية لها الخ) بمعنى عدم التفاوت لانه يوجد فى كل واحدة منها ما يوجد فى الاخرى فلا يكون الجزء جزءا ولا الكل كلا ويكون وجود الزيادة كالعدم وخير من سقط ما قيل لا نسلم لزوم التساوى ان أريد به توافي الجملتين بمحد واحد لان الوجدان المذكور كما يكون لاجل التساوى يكون لاجل اللانهاى أيضاً وان أريد به عدم التفاوت فلا نسلم استحالة

(قوله فتكون الناقصة متناهية) والمفروض عدم تناهيها هذا خلف فقوله والزائدة لا تزيد الخ زيادة بيان

بم الدغى بدونها

(قوله والزائد على المتناهي) أى بمراتب متناهية

(قوله لجريانه الخ) فعمديته باعتبار عموم نفعه مع مساواته لما عداها فى افادة بطلان التسلسل

فى جانب الملل

(قوله كانت الناقصة كالزائدة) أى مساوية لها لأن الزيادة غير معقولة فكأنها غير محتملة على ان انقطاع الزائدة يستلزم التناهي وفيه المطلوب وهما بحث وهو انه ان أريد بكون الناقصة كالزائدة التساوى بمعنى توافي حد الجملتين فليس بلازم اذ لاحد فى الجملتين من جانب اللانهاى وان أريد بعدم قصورها عن وقوع كل جزء من احدهما بمقابلة كل جزء من الآخر فقد لا نسلم استحالة فان ذلك من عدم اللانهاى لامن التساوى فى المقدار

(قوله كالنفوس الناطقة المفارقة) الفلاسفة قائلون بعدم تناهى النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان لقولهم بدم نوع الانسان ويدعون عدم جريان برهان التطبيق فيها اما لعدم الترتيب بينها أو لعدم اجتماعها فى الوجود لانه ان اعتبر اضافها الى أزمنة حدوثها تخفى الترتيب ولا يتحقق الاجتماع فى الوجود لامتناع اجتماع تلك الأزمنة وان لم تعتبر بل أخذ ذاتها لم تكن مرتبة واما الجواب بأنه قد يحدث منها جملة فى

متوقفا على بيان كون العلة مع المعلوم فيستدل به على تنامي هذه الامور كلها (وقد نقض)
هذا الدليل (بمراتب الاعداد لان الدليل قائم فيها مع عدم تناهيها) وذلك لاننا نفرض جملتين
من الاعداد احدهما تضيف الواحد مرارا غير متناهية والاخرى تضيف الالف كذلك
ثم نطبق احدهما على الاخرى بأن نضع الاول من الزائدة بازاء الاول من الناقصة ونسرد
الكلام الى آخره مع ان هاتين الجملتين غير متناهيتين بالضرورة (والجواب) عن هذا

(قوله لانا نفرض الخ) المطابق لما سبق أن يقول كما في شرح المقاصد بأن يفرض جملتان إحداهما من
الواحد والثانية مما فوقه بمتناه ونطبق احدهما بالآخر الخ والشارح قدس سره حمل مؤنة تضيف
الواحد وتضيف ما فوقه مرارا غير متناهية ليحصل الجملتان المتباينتان ويكون جريان التطبيق فيهما
أظهر مما فرض سابقاً من تطبيق آحاد الجزء بآحاد الكل فإن قلت فيما سبق كان تطبيق الواحد بالواحد
وفي صورة النقض على كلا التقديرين تطبيق الواحد بالكثير قلت هذا الفرق لا يجدي نفعاً لان في كل
منهما تطبيق المنتهي بالمتناهي فإن استلزم خلاف المفروض في الاول استلزم خلاف المفروض في الثاني والا
فلا ثم اعلم أن جريان البرهان في الاعداد ليس باعتبار لانها بالقليل اذ لا يقول به أحد من المتكلمين
لان المعدودات متناهية خارجاً وذهناً والنسور التفصيل لها تمتع من القوى القاصرة والاجمالي لا تعدد
فيه فضلاً عن اللانها وفي علمه تعالى متناهية ضرورة احاطة العلم بها وكذا في علم المبادي العالمة ان
قلنا بوجودها والعلم التفصيل لها بما لا ينهى بل جريانه فيها باعتبار عدم تناهيها بالقوة باعتبار وجودها في
المعدودات الخارجة الغير المنتهية في الاستقبال وملشأ عدم الفرق بين وجود الامور المتعاقبة في
الزمان الماضي حيث اعترف المستدل بجريانه فيها وبين وجودها في الاستقبال اذ الوجود في كل زمان
واحد من آحاد السلسلة ولو كفي الوجود الفرضي في الامور الماضية كفي الوجود الفرضي في الامور
المستقبلية وحاصل الجواب ابداء الفرق بينهما بأن ماضيه الوجود قآحاد السلسلة الغير المنتهية فيها تكون
موجودة في نفس الامر ولو على التعاقب فيمكن فرض التطبيق بينها فرضاً مطابقاً لاواقع فيلزم أحد
الحالين بخلاف الامور الموجودة في الاستقبال فانها لم يضبطها الوجود فليست الآحاد موجودة في نفس
الامر لفرض التطبيق بينها فرض محال وعلى تقدير وقوعه انما يستلزم تساوي ما فرض غير متساو أو
تنامي ما فرض غير متناه ولا محذور في ذلك اذا المحال يجوز أن يستلزم المحال

زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شيء منها فلا يجري التطبيق فيما بين آحادها فلا يتم لان لنا ان نطبق
بين النفوس الحادثة في أجزاء الزمان سواء كان الحادث في كل واحد من تلك الاجزاء واحداً أو اكثر
فان تناهيها مستلزم لتنامي آحادها لان الحادث في كل زمان متناه

(قوله والجواب عن هذا النقض) قال الاستاذ المحقق في الذخيرة واعلم ان معنى النقض جريان
الدليل بجميع مقدماته في شيء مع تخالف الحكم عنه فجاوبه اما بتمتع جريان الدليل في سورة النقض لعدم

النقض (ان المملولات) بل جميع ما يستدل بالتطبيق على بطلان النسائل فيه (قد ضبطها وجود فليس) المذکور الذي هو المملولات واخوانها أمراً (وهي محضاً حتى يكون انقطاعها) في التطبيق (بانقطاع الوهم وذهابها) فيه (باعتباره بخلاف مراتب الاعداد) فانها وهمية محضة فلا يكون ذهابها في التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التي لا تنامي فتقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم محذور (وتحقيقه أن الاعداد) لكونها وهمية محضة (ليس فيها جملتان في نفس الامر تطبقان فنختار انهما) أي الجملتين المفروضتين في الاعداد (تقطعان) في التطبيق (بانقطاع الوهم) عن التطبيق لمعجزه وليس يلزم من انقطاعهما انقطاع مالا يتناهي في نفس الامر حتى يكون محالاً اذ ليست الجملتان في نفس الامر فلا يتصور أن يكون انقطاعهما في نفس الأمر (أو) نختار (أنهما لا تنقطعان ولا يلزم) من ذلك (تساويهما في نفس الامر) لان هذا التساوي فرع وجودهما في نفس الامر (بخلاف ماله وجود) في نفس الأمر (فانه يلزم) فيه أحد أمرين (اما انقطاعه في نفس الامر) فيكون مالا يتناهي في الواقع متناهي (أو عدمه) أي عدم انقطاعه (في نفس الامر) فيلزم تساوي الجملتين الزائدة والناقصة (وكلاهما محال) لما عرفت (وانما قلنا قد ضبطها وجود) ولم نقل قد اجتمعت في الوجود (ليتناول كل ماله وجود اما مما) سواء كان بينها ترتيب أو لم يكن (واما على سبيل التعاقب)

(قوله فنختار انهما تنقطعان) أي على تقدير توهمهما وتطبيقهما تفصيلاً

[قوله ونختار انهما لا تنقطعان] أي على تقدير توهمهما وتطبيقهما اجمالاً ويحتمل أن يكون كلمة أو

للتخيير أي لنا اختيار كل واحد من الشقين ولا يلزم المحال المرتب

صدق بعض مقدماته فيها واما بمنع تخلف الحكم عنه فيها فالمحققون قاطبة أجابوا عن النقض المذکور بمنع جريان الدليل في الاعداد كما فصل في الشرح ونحن نجيب عنه بمنع تخلف الحكم في صورة النقض اذ الحكم هنا استحالة وجود أمور غير متناهية والحكم في مراتب الاعداد كذلك لانها وان كانت غير متناهية لكن لا يمكن وجودها عندنا اذ العدد عند المتكلمين من الامور الاعتبارية فلا يمكن وجوده في الخارج أصلاً وفي الذهن غير متناه منفصلاً ولا تدل في وجوده في الذهن كذلك بجملاً هذا كلامه وأقول من جملة وجوه النقض استلزام تمام الدليل المحال كما صرح به الشارح في حواشي المطالع والنقض للمذکور ههنا من هذا القبيل اذ حاصله ان الدليل لو تم لدل على تنامي مراتب الاعداد وان كانت اعتبارية الجريانه فيها مع انها غير متناهية في نفس الامر فالجواب حينئذ ما ذكره المحققون لاما ذكره الاستاذ فليتلأمل

أى بلا اجتماع في الوجود (فان ترتيبهما) أى ترتب هذين النوعين أعنى المجتمعة في الوجود والمتعاقبة فيه (ليس بمجرد اعتبار الوهم) كما في مراتب الاعداد لان الآحاد فيهما قد اتصفت بالوجود في نفس الامر اما مجتمعة واما متعاقبة (وقال الحكماء انما يمتنع التسلسل في أمور لها وجود بالفعل وترتب اما وضما واما طبعا ليستطعن عنهم ذلك النقض) وتلخيص ما ذكره أنه اذا كانت الآحاد موجودة معا بالفعل وكان بينهما ترتيب أيضاً فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الأخرى كان الثاني بازاء الثاني قطعاً وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة في الخارج معاً لم يتم لان وقوع آحاد احدهما بازاء آحاد الأخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان أصلاً

(قوله فان ترتب هذين الخ) في بعض النسخ بصيغة التفعيل والمراد منه التطبيق وفي بعضها بصيغة التفعّل والمراد منه الحصول اذ ليس الترتيب والترتب بمعنى تقديم بعض الآحاد على بعض أو تقدمه معترفاً عند المتكلم

(قوله ليست الخ) اللام للغاية أى ليستطعن ذلك النقض اما لعدم وجود الاعداد بالفعل كما هو التحقيق أو لعدم الترتيب لان جميع مراتبها مركبة من الوحدات وليس مرتبة جزءاً مما فوقها كما مر (قوله وتلخيص ما ذكره) من كون امتناع التسلسل مشروطاً بشرطين وتلخيص التلخيص أن التطبيق التفعيلي يمتنع في الامور الغير المنتهية مطلقاً فلا يجري البرهان في شيء من الصور فالمراد التطبيق الاجمالي وهو انما يجري في الامور المجتمعة المترتبة دون غيرها كما تلخصه

(قوله اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج الخ) والوقوع المذكور اذا كان عارضاً في الخارج ينتفى وجود الطرفين في الخارج معاً والجواب أن الانصاف بالوقوع المذكور اذا كان حقيقياً فالحال كالمذكور وأما اذا كان انتزاعياً فلا ينتفى الوجود الموصوف في الخارج بحيث اذا لاحظ العقل انتزع منه السفة والوقوع المذكور كذلك كالتعاقب فلا حاجة الى الاجتماع وهو يكفي لنا في الاستدلال فان كون السلسلة الغير المنتهية في الخارج بحالة اذا لاحظها العقل واعتبر وقوع بعض الآحاد بازاء بعض حكم بانها تستلزم أحد المحالين المذكورين وأما ما قيل في بيان عدم اشتراط الاجتماع من أن وجود كل واحد في وقت يكفي

(قوله ليستطعن عنهم ذلك النقض) وجه سقوط النقض بمراتب الاعداد عندهم ليس بعدمية العدد فانه موجود عندهم بل عدم الترتيب بناء على ماهو المختار عندهم من ان كل عدد مركب من الوحدات لا الاعداد التي تحتها كإسباني وبهذا يظهر ان النقض على من قال من الحكماء بجزئية بعض الاعداد من البعض وعدم تنامي النفوس الناطقة مثلاً وادق قلماً الا ان يقولوا بعدمية الوحدة فافهم (قوله اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان أصلاً) فيه بحث لان الحوادث المتعاقبة وان لم

وليس في الوجود الذهني أيضاً لاستعالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم أنه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة تفصيلاً مما اما في الخارج أو في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معاً ولم يكن بينها ترتيب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث

للاعتبار وقوع كل واحد من الآحاد بازاء الآخر غاية الامر أن يكون التطبيق تدريجياً فدفوع بانه وان كان تدريجياً لابد في كل مرتبة من وجود الطرفين معاً ولا وجود في السلسلة المتعاقبة الا لاواحد فقط (قوله اذ لا يلزم الخ) فيه انه ان أراد به لا يلزم وقوع واحد بازاء ما كان نظيره في الترتيب من جملة الاخرى فلم يكن لا نعبر في التطبيق ذلك ولا نحتاج اليه اذ ليس مقصودنا اثبات الانتهاء الى ما هو طرف السلسلة بل الانتهاء مطلقاً وان أراد به انه لا يلزم وقوع واحد بازاء واحد كما يدل عليه لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احدهما بازاء واحد من الاخرى فمنوع لانه بعد ما كان الآحاد موجودة امكان وقوع واحد بازاء واحد لازم وذلك كاف في المقصود وجواز وقوع آحاد كثيرة بازاء واحد لا يقدح في ذلك كما لا يخفى وبما ذكرنا لك ظهر علو ما قاله الامام في المطالب العالية انه استقر رأيي بعد الافكار المتتالية مدة أربعين يوماً متوالية على أن هذا الضبط كاف في التطبيق ولا يتوقف على الاجتماع والترتيب فتدبر فاته مما خفي على بعض الناظرين وتصدي ليان الاشتراط المذكور بمقدمات يظهر فسادها مما حررناه

تجتمع في الوجود الخارجي لكنها مجتمعة في الوجود الظلي عندهم لكونها ثابتة في علم الملائكة الاعلى لانهم قائلون بان علوم العقول والنفوس بمحصل صور الاشياء فيها بل علم المبدأ الاول أيضاً عند الشيخ أبي على كذلك وهذا الاجتماع كاف في جريان برهان التطبيق وانتقاص دليلهم على أصولهم لان علم المبادئ العالية بالاشياء عندهم انما هو بسبب العلم بعلمها كما صرح به الرازي في النظم السابع من المحاكمات وكل حادث جزء من علة حادث آخر فكذا علم كل واحد من الحوادث جزء من علة علم الآخر فيحصل الترتيب الطيعي بحسب الوجود الظلي وان فرض عدم كفاية علمها للحوادث باوقاتها الواقعة هي فيها بالترتيب بحسب الاوقات اللهم الا ان يقال عبارة الرازي هكذا ثبت ان ذات المبدأ الاول علة لمعلوله وثبت ان العلم بالعلة علة العلم بالمعلول فيجوز ان يكون الحلاق العلة على العلم بالعلة بطريق المشاكلة ومراعاة الاستلزام فانهم صرحوا بان العلم التام بالعلم يستلزم العلم بالمعلول لان العلم التام بها هو ان يعلم ذاتها مع ما لها من الصفات التي من جملتها العلية والعلم بالعية لا يمكن بدون العلم بالمعلول واما القول بان العلم الاول علة للعلم الثاني فبعد جدا كيف والعلم بالعية متوقف على العلم بالمعلول ضرورة توقف معرفة الاضافة على معرفة المضافين فامتنع ان يكون موجبا وعلة له (قوله وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معاً ولم يكن بينها ترتيب بوجه ما) فيه بحث أما أولاً فلأن وقوع كل واحد من آحاد الجملة النافذة بازاء واحد من آحاد الجملة التامة اذا كانت الجملة

وهكذا لجواز أن يقع آحاد كثيرة من احدهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا ذنعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين جباين ممتدين على الاستواء وبين أعداد الحصى فانك في الاول اذا طبقت طرف أحد الجبلين على طرف الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني وليس الحال في أعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها قالوا فقد ظهر انه لا بد من هذين القيدين في تميم البرهان التطبيق فلا نقض بالأعداد أصلا قال المصنف (وأنت تعلم أن الدليل) يعني برهان التطبيق (عام لقيامه) وجريانه (في كل ما ضبطه وجود) كما قررناه لك (فتخصيص المدلول) ببعض ذلك المضبوط أعني المفيد بالاجتماع في الوجود مع الترتب بوجه من الوجوه (اعتراف بالتخلف) أي بتخلف المدلول عن الدليل في البعض الآخر أعني الحوادث المتعاقبة والامور المجتمعة بلا ترتب (وأنه يوجب بطلان الدليل) لكونه منقوصا * الوجه (الثالث ما بين هذا المدلول)

(حسن جلبي)

موجودتين معاً من الامور الممكنة وان لم يكن بين آحادهما ترتب والعقل يفرض ذلك الممكن واقفاً حتى يظهر الخلف ولا يحتاج ذلك الفرض الى ملاحظة آحادهما مفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجالا فالترتب مما لا يحتاج اليه في اجراء البرهان وأما ثانياً فلأن عقولنا وان كانت لا تقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة الا أن القوى العالية وافية بملاحظتها وتطبيقها فيرد الاشكال وأما ثالثاً فلأن الجملتين ان لزم كونهما متحققتين في نفس الامر بحيث يحصل التطبيق بينهما فيها لم يتم الدليل لانه لا يلزم استحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس هناك جملتان متحققتان في نفس الامر متطابقتان لتوقف ذلك على تباين الجملتين وانفصالهما والجزء مع الكل ليس كذلك وحديث الجبلين والرمل الذي أوردته للتوضيح ضائع اذ لا مناسبة له بما نحن بسدده وان كفى كون الجملتين والتطبيق بينهما فرضيات محضة فالدليل جار في غير المرتب بل في مراتب الاعداد أيضا وهذا الثالث وارد على المتكلمين أيضا في مراتب الاعداد

(قوله ما بين هذا المدلول المعين وكل علة متناه) لا يخلو عن مساحرة اذ لا شيء بين المدلول الاخير والعلة القريبة حتى يحكم بانه متناه

المعين (وكل علة) من الدال الواقعة في السلسلة التي فرضت غير متناهية (متناه لانها محصورة بين حاصرين) هما هذا المملول وتلك العلة ومن الحال أن يكون مالا يتناهي محصوراً بين أمرين يحيطان به (فيكون الكل) أي كل السلسلة (متناهي) أيضاً (لانه) أي الكل (لا يزيد على ذلك) أي على الواقع بين هذا المملول وبين علة مامن تلك العلة (الابطواحد) من جانب الدال فان ما هذا الواحد في هذا الجانب يكون واقفاً بينه وبين ذلك المملول الاخير واذا كان الواقع بينهما متناهي ولا شك ان الكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع الابطواحد فقط كان الكل الذي لا يزيد على المتناهي الابطواحد متناهي وليس ما ذكره من قبيل ما يقال ان ما بين (ا) و (ب) أقل من ذراع وما بين (ب) و (ج) أقل منها وما بين (ج) و (د) كذلك فيكون ما بين (ا) و (د) أقل من ذراع فانه ظاهر الفساد بل هو من قبيل أن يقال ما بين (ا) و (ب) أقل من ذراع وما بين (ا) و (د) كذلك فاذا أخذ (د) مع الواقع بينه وبين (ا) لم يزد على ما هو أقل من ذراع الا بنقطة (د) وهذا حكم صحيح (فانه اذا كان ما بين هذا الجزء) المعين (من المسافة وكل جزء) منها (لا يزيد على فرسخ يكون المجموع) أي مجموع المسافة (لا يزيد على فرسخ الا بجزء) واحد (ضرورة)

(عبد الحكيم)

(قوله يحيطان به) أي كل واحد منهما يصلح أن يكون طرفاً فلا يرد الاشكال بان الحوادث الغير المتناهية محصورة بين مبدئها وبين الحوادث اليومية مع عدم تناهيها
(قوله وبين علة ما) أي علة واحدة غير معينة لابين كل علة كما يقتضيه ظاهر الاشارة لعدم محتمه فان الزائد على كل علة ليس جزءاً واحداً فالشار اليه ما فهم مما سبق
(قوله من جانب الدال) لامن الجانبين فان الكل حينئذ زائد على الواقع بجزئين لكونه محصوراً بينهما (قوله بينه) أي بين الواحد وبين المملول الآخر الذي فرض مبدأ
(قوله وليس ما ذكره الخ) اشارة الى دفع ما قيل لا يلزم من تناهي كل واحد من أجزاء السلسلة الواقعة بين المملول والمعين وعلة ماتناهي السلسلة بأسرها فان هذا الحكم من قبيل ان يقال ما بين (ا) و (ب) أقل من ذراع وما بين (ب) و (ج) أقل من ذراع وما بين (ج) و (د) أيضاً كذلك فيلزم أن يكون ما بين (ا) و (ب) أقل من ذراع فانه غير صحيح وانما قال ليس من هذا القليل لان المبدأ فيما نحن فيه واحد وهو المملول المعين بخلافه في المثال الذي ذكره فانه متعدد بل هو من قبيل المثال الذي ذكره الشارح قدس سره لاتحاد مبدئه أيضاً
(قوله أي مجموع المسافة) أعني للمابين مع الجزء الاول فقط لا بمجموع المابين لطابق المثل له فان

والمراد أن المجموع لو زاد عليه لم يزد إلا بجزء واحد وذلك لأن زيادتها عليه بالجزء الواحد إنما يكون إذا جعل الجزء الأول الذي هو المبدأ داخلاً فيما حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء الأخير وفرض أيضاً أن المسافة ساوت الفرسخ بما يلي الجزء الأخير وإن فرض المساواة مع إخراج المبدأ كان المجموع زائداً على الفرسخ بمجزيئين هما المبدأ والنتهي (وما لا يزيد على المنتهى إلا بواحد) أو بعدد متناه (فهو متناه) بالضرورة (واعترف من احتج به) وسماه برهانا عرشياً وهو صاحب الاشراف (بأنه حدسي) محتاج إلى حدس ليعلم به صحته وذلك لأن

الكل فيه عبارة عن المابين مع المبدأ فلا يرد ما قيل أنه لا بد هنا أيضاً من التتييد بقوله من جانب واحد وإلا فالمجموع زائد على الفرسخ بمجزيئين

(قوله والمراد الخ) يعني ليس مراد المصنف الحكم على الإطلاق فانه غير صحيح بل مقيد بقيد تقدير الزيادة على الفرسخ

(قوله إذا جعل الجزء الخ) كما صوره الشارح قدس سره حيث جعل الجزء الأول بعضاً من المسافة وفسر المجموع بالمسافة

(قوله فيما حكم الخ) أي في المجموع الذي حكم عليه بعدم زيادته على الفرسخ
(قوله أن المسافة ساوت الفرسخ الخ) أما إذا لم تساو الفرسخ أو تساويه مع الجزء الأخير فلا يكون زائداً عليه بجزء بل ناقصاً عنه أو مساوياً له بل ظهوره لم يتعرض له
(قوله وإن فرض المساواة الخ) بيان لفائدة التتييد بقوله إذا جعل الخ

(قوله عرشياً) في شرح التلويحات هذان اللفظان أعني العرشي والالوحي استعمالهما في عدة مواضع من هذا الكتاب ولم يبين مراده منهما ولعل مراده بالعرشي البحث الذي حصله بنفسه وبالالوحي ما أخذه من الكتاب

[قوله والمراد أن المجموع لو زاد الخ] يعني لا يريد أنه يزيد مجموع المسافة بالفعل على فرسخ بجزء واحد فإن التصوير المذكور لا يفيد ذلك إذ عدم زيادة الاثنين على الفرسخ بجامع كونه نصف فرسخ فلا يلزم حينئذ زيادة المجموع بالفعل على فرسخ بل على نصف فرسخ وإنما اللازم من المقدمات المذكورة أنه لو زاد المجموع عليه لم يزد إلا بجزء واحد وهذا ظاهر وإليه أشار بقوله وذلك إلى قوله وفرض أيضاً أن المسافة ساوت الفرسخ بما يلي الجزء الأخير

[قوله واعترف من احتج به بأنه حدسي] قيل هذا الدليل يمكن إجراؤه في النفوس باعتبار ترتبها بحسب إضافتها إلى أزمنة حدوثها مع أنها غير متناهية عند الفلاسفة فالدليل منقوض بها والجواب المنع إذ لا يصح أن يقال ما بين النفوس الحادثة في هذا الزمان وبين النفوس الحادثة في أي زمان فرض متناه لأنها عمورة بين حاسرين لأن الزمانين ليسا بحاسرين وكذا النفوس الحادثة فيهما كما لا يخفى

العلل لو كانت متناهية لظهر ظهوراً تاماً ان ما عدا واحدة معينة منها واقع بينها وبين المعلول
الاخير وأما اذا فرضت غير متناهية كما فيما نحن بصدده فليس يظهر هذا المعنى فيه اذ
لا يتصور هناك واحدة من العلة الا وقبلها علة أخرى فكيف يتصور الانحصار لكن
صاحب القوة القدسية يعلم أن هناك واحدة من العلة وان لم يتبين عندنا ولم يمكن للعقل
أن يشير اليها اشارة على التبيين وأن تلك الواحدة مع المعلول الاخير محيطة بما عداها وهذا
البرهان القدسي يعم الامور المتعددة الموجودة مما المترتبة سواء كان ترتبها من جانب العلة
أو المعلولات ولا يجري في المقادير الا اذا فرض عروض الاعداد لأجزائها بأن يجعل
أذرعاً غير متناهية المدد بخلاف برهان التطبيق فإنه جار فيها بدون هذا الفرض * الوجه
(الرابع لو تسلسل العلة) الى غير النهاية (لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة) أي لزم

(قوله فكيف يتصور الانحصار) فان الواقع بين المعلول المعين وبين واحدة غير معينة غير متناه
عدداً فلا يمكن الحكم بانحصاره بين الحاصرين قال الحق الدواني هذه المقدمة أعني وجوب توسط الكل
بين المبدأ وواحدة ليس أجل من المطلب حتى يثبت بها أو يثبت بها عليه بل يكاد يكون عينه اذ لا معنى
للاستثناء الا احاطة النهاية وليت شعري كيف يجري الخفاء في هذا المطلب مع جلاء تلك المقدمة انتهى
ولا يخفى على الفطن أن الذنب به تنامي المائتين بانحصاره والذنب عليه تنامي الكل لعدم زيادته الا بقدر متناه
والاول أجل

(قوله لكن صاحب القوة القدسية الخ) أي يحكم أن كل ما عدا واحدة منها داخلة في هذا الحكم وان
لم يتبين تلك الواحدة

(قوله ولا يجري في المقادير الا اذا الخ) وذلك لان خلاسته ان فرض اللاتناهي عدداً يستلزم
التناهي عدداً فلا بد من اعتبار عروض العدد

(قوله جار فيها بدون الخ) بان يقال لو تسلسل مقدار الى غير النهاية فيفرض مقدار ان أحدها
من مبدأ معين الى غير النهاية وثانيها مما فوقه بقدر معين ونطبق الاول بالثاني فلما ان ينقطع أحدها
فلزم تنامي ما فرض غير متناه أولاً ينقطع فيلزم مساواة الجزء لكل

(قوله الرابع لو تسلسل الخ) أورد عليه ان العلية والمعلولية اعتباران عقليان والبرهان انما ينتهض
اذا تحققتا غير متناهيتين وهذا لا يكون في الخارج ولا في الوجود الذهني التفصيلي ولا الاجالي اذ لا
امتنياز فيه فلا يختص واحد بالعلية والآخر بالمعلولية أقول على تقدير تسليم ان العلية والمعلولية من

(قوله الرابع لو تسلسل العلة الخ) هذا الدليل لا يجري فيها اذا كان عدم التناهي من الجانبين أي
العلة والمعلول بخلاف الأدلة السابقة

عدد المaulية على عدد العلية (والتالى باطل أما الشرطية فلأننا اذا فرضنا سلسلة من معاول
أخير الى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها) أي في تلك السلسلة (فهو معاول) لان كل
واحد مما عدا المaul الاخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولا لما قبله (من غير عكس) كلي
(فان الاخير معاول وليس بعلة) لشي من تلك السلسلة فقد زاد عدد المaulية على عدد العلية
ولو كانت المال متناهية لم يلزم ذلك فان مبدأ السلسلة علة وليس بمعاول ومتنهاها أعني
المعاول الاخير معاول وليس بعلة فيتساوى عدد العلية والمaulية (وأما الاستثنائية) وهي
بطلان التالى (فلأن العلة والمعاول) أي العلية والمaulية (متضايفان) تضافا حقيقيا (ومن
لوازمهما التكافؤ في الوجود) أي اذا وجد أحد المتضايفين الحقيقين وجد الآخر قطعا
(فلا بد أن يوجد بازا كل واحد) من أحدهما (واحد من الآخر فيكونان متساويين في
العدد ضرورة) وان لم يجب تساوى العدد في المتضايفين المشهور بين كآب واحد له أبناء
كثيرة لكن له بازاء كل بنوة أبوة وهذا الوجه جار في تسلسل المتضايفات فيقال لو
تسلسلت المaulات الى غير النهاية ل زاد عدد العلية على عدد المaulية لان كل ما هو معاول
في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فان العلة الاولى ليست معاولة مع كونها علة ولو
كانت المaulات متناهية لكان المaul الاخير معاولا ولم يكن علة فيتساوى عدد العلية
والمaulية كما هو حقهما وبالجمله فان التسلسل في المتضايفات يستلزم كون احدى الاضافتين

(عبد الحكيم)

الامور الاعتبارية لا شك في اتصاف الاشياء بهما في الخارج اتصافا انتزاعيا أعني كونها بحيث يصح ان
يشترع عنها العلية والمaulية ولا بد من تكافؤهما في هذا الاتصاف وتساويهما فيه واذا فرضت السلسلة غير
متناهية يلزم زيادة احدهما على الاخرى باعتبار هذا الاتصاف فتدبر
(قوله وهذا الوجه جار في تسلسل المتضايفات الخ) عليات كانت أو معلولات مجتمعة أو متعاقبة
فيجرى في الحوادث الغير المتناهية التي اثبتها الفلاسفة في ربط الحادث بالقديم لانصاف آحادها بالسابقة
والمسبوقة مع تنافها في جانب الاستقبال فلو تسلسلت الى غير النهاية في جانب الماضى لزم زيادة عدد
المسبوقات على عدد السابقات وهو يستلزم بطلان التكافؤ بينهما
(قوله وبالجمله الخ) ومن هذا ظهر ان هذا البرهان لا يجرى في التسلسل من الجانبين لان كل
واحد من آحاد تلك السلسلة موصوف بالعلية والمaulية فلا زيادة لعدد أحد المتضايفين على الآخر وما
قاله بعض الناظرين ناقلا عن الحق الدواني في جريانه فيه من اننا اذا أخذنا من تلك السلسلة سلسلة غير

أزيد عدداً من الاخرى وهو باطل ه الوجه (الخامس انا سنبيث) في الالميات (انتهاء الكل) أي جميع الممكنات الموجودة (الى الواجب لذاته وعنده تنقطع السلسلة) لاستحالة أن يكون الواجب لذاته معلولاً لغيره فهو طرف للسلسلة (وهذا) الوجه (يخص بالتسلسل في المثل) دون المعلولات (وانما يتم اذا اثبتنا الواجب) الوجود (بطريق لا يحتاج فيه الى ابطال التسلسل والا لزم الدور) لان بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب فلو اثبت الواجب ببطلان التسلسل كان كل منهما موقوفاً على الآخر المقصود التاسع في الفرق بين جزء العلة (المؤثرة) وشرطها (في التأثير هو) أن الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر (لا ذاته) كيوسة الخطب (فانها شرط) للاحراق (اذ النار لا تؤثر في الخطب بالاحراق الا بعد أن يكون يادسا) والجزء ما يتوقف عليه ذاته (أي ذات المؤثر فيتوقف أيضاً عليه تأثيره لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقف على جزئه) وعدم المانع ليس مما يتوقف عليه التأثير حتى يشارك الشرط في ذلك اذ (قد علمت أنه) أي عدم المانع (كاشف عن شرط وجودي) يتوقف عليه تأثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذي هو شرطها في تجفيف الثياب (وعده) أي عدم المانع (من جملة الشروط)

متاهية من معلول معين وتساعدنا في المثل الغير المتناهية فلا بد ان يكون عدد العليات والمعلولات الواقعة في تلك القطعة متكاثرة ضرورة ان العملية التي تضاييف المعلولات الواقعة فيها لا يمكن ان يكون فيها تحت تلك للمعلولات وهو ظاهر فقيه بحث لان كل معلولية في تلك القطعة مضايغة للعملية التي قبلها فالمعلولية التي في المعلول المعين الذي أخذ مبدأ مضايغة للعملية التي قبله بلا واسطة وهلم جرا وليس شيء من آحاد السلسلة غير موصوف بالعية فلا زيادة لعدد المعلولات على عدد العليات حتى يستدل بها على بطلان التكاثر المستلزم لبطلان التضاييف بخلاف ما اذا كانت السلسلة متاهية في أحد الجانبين فانه ينصف المبدأ بالمعلولية فقط أو العلية وسائر الآحاد موصوفة بهما فيزيد عدد احدهما على الاخرى فيبطل التكاثر بينهما والحاصل ان خلاصة البرهان الاستدلال بلزوم زيادة عدد في أحد المتضامين على تقدير الانشائي وهي لا توجد الا اذا فرض الانشائي من جانب واحد

(قوله الفرق الح) انما تعرضوا لذلك لاشتراكمهما في توقف التأثير على وجود كل منهما مع عدم التأثير

(قوله يتوقف عليه تأثير المؤثر) أي المؤثر الحقيقي وهو نفس الفاعل كالنجار وأما اذا اعتبر الفاعل المستل فالشرط جزء منه كما سبق

التي يتوقف عليها التأثير (نوع من التجوز) لما عرفت من أن العدم لا مدخل له أصلاً في الوجود حتى يمد شرطاً حقيقة بل هو كاشف عما هو شرط فأطلق اسمه عليه ونسب حكمه إليه (المقصد العاشر في) بيات (العلة والمعلول على اصطلاح مثبتتي الاحوال و) بيان (أحكامهما عندهم) قال الأمدى إبطال الحال ينفي عن النظر فيما يتعلق به ويتفرع عليه إلا أنه ربما دعت حاجة بعض الناس الى معرفة ذلك عند ظنه صحة القول بالاحوال فلذلك أوردناه تكميلاً للإفادة (وفيه) أي في هذا المقصد (مسائل) ثمان (الأولى) في تعريفهما وأقرب ما قيل فيه قول القاضي (الباقلاني) (العلة صفة توجب لمحلها حكماً فيخرج) بقوله صفة (الجواهر) فإنها لا تكون عللاً للأحوال (ويتناول الصفة القديمة) كعلم الله تعالى وقدرته فانهما علتان لعالميته وقادريته (والمحدثة) كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه

(قوله نوع من التجوز) باقاة لازم الشيء مقامه
(قوله وبيان أحكامهما) قدر المضاف هنا لان البيان السابق بمعنى الكشف والتفسير وهذا بمعنى
الاثبات بالدليل وليس للفظ البيان معنى شاملاً لهما
(قوله وفيه مسائل) حل التعريف من المسائل اما تعانياً أو حملاً للمسئلة على المعنى اللغوي
(قوله صفة الخ) المراد بالصفة الموجودة بناء على عدم تجوز تعليل الحال بالحال كما هو رأى
الاكثرين أو الثابتة ليشمل ما ذهب اليه أبو هاشم من تعليل الاحوال الاربعة بالحال الخامس
(قوله توجب) أي تلك الصفة أي قيامها حكماً أي أثرها يترتب على قيامها بان يتصف ذلك الحل
به ويجرى عليه

(قوله فانها لا تكون الخ) تعليل للاخراج المفهوم من الخروج
(قوله فانهما علتان الخ) فانهما صفتان حقيقتان قائمتان بذاته تعالى موجبتان لحالين العالمية والقادرية
عند القاضي الباقلاني
(قوله كالم الواحد منا الخ) أي الموجبة للعالمية والقادرية والاسودية والابيضية

(قوله لما عرفت من ان العدم لا مدخل له) قد رده الشارح فيما سبق فلذا سكت هنا
[قوله الاولى في تعريفهما] عد التعريف من المسائل باعتبار أنه مشتمل للحكم الضمني فافهم
(قوله فانها لا تكون عللاً للاحوال) أي الجواهر لا تكون عللاً للاحوال بحسب اصطلاح مثبتتي
فانهم يعتبرون في المعلولية قيامها بمحل علتها ولهذا قال في ابتكار الافكار الحال تنقسم الى معالة وغير
معالة أما المعالة فهي كل حال ثبتت للذات معالة بمعنى قائم بالذات ككون العالم علماً وأما الحال الغير المعالة
فهى كل حال ثبتت للذات غير معالة بمعنى قائم بالذات كالوجود عند الثابتين بكونه زائداً على الذات الى هنا

(ومعنى الايجاب ما يصحح قولنا وجد فوجد) أى ثبت الامر الذى هو العلة فثبت الامر الذى هو المعلول والمراد لزوم المعلول للالة لزوما عقليا مصححا لترتبه بالفاء عليها دون العكس فان مثبتى الاحوال يقولون بالمعاني الموجبة للاحكام فى محالها وهي عندهم علل تلك الاحكام واجباها اياها لا يتوقف على شرط كما سيأتى ونفاة الاحوال من الاشاعة لا يقولون بالعلة والمعلول أصلا فان الموجودات بأسرها عندهم مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا وجوب ومثبتو الاحوال منهم يوافقونهم فى هذا (و) قوله (لحلها يشمر بان حكم الصفة لا يتعدى المحل) أى محل تلك الصفة (فلا يوجب العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور والمراد

(قوله أى ثبت الخ) فسر الوجود فى الموضوعين بالثبوت لان الكلام فى الامور الثابتة (قوله والمراد الخ) أى ليس المراد منه مجرد التعقيب بل على وجه اللزوم العقلى بناء على أن المطلق ينصرف الى الكمال

(قوله فان مثبتى الاحوال الخ) تعليل لحكم مفهوم من السابق أى انما كان هذا التعريف على اصطلاح مثبتى الاحوال دون نفاها لان المثبتين كلهم قائلون بما يفهم من هذا التعريف دون النافين (قوله لا يقولون) أى لاعلية ولا معلولية لهما سوى ذاته تعالى فضلا عن أن يكون بطريق الايجاب واللزوم العقلى

(قوله أصلا) لا للوجود ولا للحال اما عدم العلية للاحوال فظاهر لعدم قولهم بالحال وأما عدم العلية للوجود فلاستناد الموجودات كلها اليه تعالى [قوله بلا وجوب] قيد اتفاقى وبيان للواقع [قوله ومثبتو الاحوال منهم الخ] جملة مستأنفة ولذا لم يدخلها فى حيزان دلعا لتوهم المناقاة بين القول بايجاب المعاني للاحوال وبين هذا القول أى هم يوافقون النافين فى استناد جميع الموجودات اليه تعالى مع قولهم بعلية المعاني للاحوال لان الاحوال ليست من الموجودات (قوله يشمر الخ) أى هذا القيد بيان للواقع وليس احترازا

كلامه فلا يتوهم ورود ان القائم بنفسه يكون علة للحال ككون البارى تعالى علة لوجود الممكنات عندهم أيضا مع انه حال عند البعض (قوله أى ثبت الامر الذى الخ) وجه التفسير ان ظاهر قوله وجد فوجد لا يصح ههنا لان الكلام فى علة الحال ولا وجود للحال فثبت على ان المراد بالوجود الثبوت الاعم منه على اصطلاحهم (قوله يوافقونهم فى هذا) أى فى استناد جميع الموجودات الى الله سبحانه وتعالى واثبات العلية للاحوال لا بنافيه لان الاحوال ليست بموجودة

حكماً) لأنها غير قائمة بها كيف ولو أوجبت لها أحكاماً لكان المعدوم المتمتع مثلاً إذا تعلق به العلم متصفاً بحكم ثبوتى وهو محال (وعلى هذا) التعريف الذى ذكره للعلة (فالمألوف) هو الحكم الذى توجبه الصفة فى محلها وأما نحو قولهم العلة ما توجب معلولها عقيبها بالاتصال (إذا لم يمنع) منه مانع (أو) العلة (ما كان المعتل به معللاً وهو) أى كون المعتل معللاً به (قوله) أى قول القائل (كذا لأجل كذا) كقولنا كانت العالمية لأجل العلم (فدورى) أما الأول فلأن المعلول مشتق من العلة اذ معناه ماله علة فتتوقف معرفته على معرفتها فلزم الدور ويتجه عليه أيضاً أن العلة ان أوجبت معلولها فى أول زمان وجودها فلا يصح اعتبار التعقيب فى تعريفها وان لم توجبه الا فى الوقت الثانى من وجودها لزم منه أن يقوم العلم بشخص مثلاً وهو غير عالم بعد وأيضاً اعتبار عدم المانع باطل فان إيجاب العلم للعالمية

[قوله وهو محال] لا متناع قيام ماله ثبوت بما لا يثبت له أصلاً
[قوله فلان المعلول مشتق الخ] وما توهم من الدور من ضمير معلولها لكونه راجعاً الى العملية فوهم لانه راجع الى ما والتأنيث باعتبار انه عبارة عن العلة
[قوله اعتبار التعقيب] لانه زمانى بدليل قوله بالاتصال
[قوله وأيضاً الخ] هذا القيد لم يذكره المصنف لكنه واقع فى أصله التعريف ولذا زاد الشارح قدس سره ورده وما توهم من أن هذا الرد إنما يتم اذا كان تعريفاً لعلة الحال بخصوصها كالتعريف السابق اما لو كان تعريفاً لمطلق العملية كما يشعر به ترك لفظ الصفة فلا فليس بشئ لانه يخرج عنه العلة

(قوله لكان المعدوم المتمتع مثلاً) انما قال مثلاً لان المعدوم الممكن أيضاً ليس بنات عند القاضى فلا يقوم به أيضاً الحكم الثبوتى أعنى الثابت فى الخارج وهو الحال
[قوله اما الاول فلان المعلول أيضاً] أجيب عنه بان تعريف العلة الاصطلاحية بما علم عرفاً انه معلول ليس من الدور فى شئ فيكون هذا تعريفاً رسمياً للعلة
(قوله فلا يصح اعتبار التعقيب) لان المراد به التعقيب الزمانى لا الذاتى بقربة ذكر الاتصال
(قوله لزم منه ان يقوم العلم) الظاهر ان هذا اللازم ملزم عند المعرف بناء على مذهب البعض من ان العلة متقدمة على المعلول زماناً وان الابداع فى وقت يعقب وجود المعلول من غير انفصال فيلزم يجوز قيام العلم بمحل فى آن هو غير عالم فى ذلك الآن بل عقيب من غير انفصال لكن لما كان هذا المذهب مصادماً للضرورة العقلية كما سبق منفصلاً لم يلتفت اليه وأورد هذا اللازم رداً عليه
(قوله وأيضاً اعتبار عدم المانع الخ) هذا الاعتبار مستفاد من قوله اذا لم يمنع منه مانع وهذا القيد وان لم يذكر فى كلام المصنف الا انه مذكور فى أصل التعريف الذى أوردته ذلك للمعرف ولهذا الحق

لا يتصور فيه تخلف وممانعة وسيأتي أن إيجاب العلة لا يكون مشروطاً بشروط اتفاقاً وأما الثاني فلائنه عرف العلة بالمثل والمثل ومعرفة كل منهما موقوفة على معرفة العلة فالدور لازم وفيه أيضاً فساد آخر وهو رد الملية الى القول أعني يقال كان كذا لأجل كذا ولا شك أنه ليس معنى الملية (ز) فو لم العلة (ما تنير حكم محلها) أي تنقله من حال الى حال (أو) العلة هي (التي يتجدد بها) أي يتجدد بها (الحكم يخرج الصفة القديمة) اذ لا تنير ولا يتجدد فيها مع أنها من قبيل الملل فان علمه تعالى علة موجبة للملية عندهم ويخرج أيضاً عن الاول الصفات الحادثة في أول زمان حدوث محلها كسواد القار مثلاً فانه يوجب لمحله حكماً هو الاسودية وليس فيه تعبير حكم المحل اذ لا حكم له قبل ذلك لكونه معدوماً وذلك أن تأخذ من كل واحد من هذه التعريفات المزيفة للعلة تعريفاً للمعلول فنقول للمعلول ما أوجبته العلة عقيبتها بالاتصال اذا لم يمنع مانع أو المعتل الملل بالة أو ما كان من الأحكام متغيراً بالعلة أو

الثامة ولا يصدق على شيء من افراد الناقصة اذ لا إيجاب في شيء منها ما لم يعتبر معه وجود الشرائط ويخرج الواجب تعالى اذ لا إيجاب

[قوله ولا شك أنه ليس النع] ويمتدح عنه بانه تسامح والمقصود بانه يصح أن يقال هذا القول
[قوله عندهم] أي عند بعضهم هو القاضي الباقلاني

الشارح بالتعريف ثم رده وقد يجاب عن هذا الرد بانه انما يرد لو كان تعريف ذلك البعض لعله الحال بخصوصها كما كان تعريف القاضي لها ولذا ذكره بانظ الصفة واما اذا كان غرضه تعريف مطلق العلة على ما هو ظاهر الحد حيث ذكر لفظاً بعم الجميع فلا يجبه عليه ذلك فان اعتبار عديم المانع في مطلق العلة بإحد قسمه ليس بمحذور وانما المحذور اعتباره في علة الحال بخصوصها وكذا الحال في اعتبار الشرط (قوله وسيأتي ان إيجاب العلة الخ) يعني لو اعتبر عدم المانع المعتبر في تعريف علة الحال كاشفاً عن شرط وجودي ورد الاعتراض أيضاً
(قوله وفيه أيضاً فساد آخر) قبل هذا من المسامحات التي لا تلبس المقصود والمراد ما يصحح القول لافس القول

(قوله يخرج الصفة القديمة) هذا انما يرد اذا كان التعريفان مثبتين الاحوال من أصحابنا واما اذا كان لجمهور المعتزلة فلا يرد عليهم خروج الصفة القديمة لانهم لا يقولون بوجود الصفة القديمة ولا بتعليل الاحوال القديمة بها بل هم قائلون بان الله تعالى عاليتها واجبة بلا علم تملل هي به وهكذا البواقي (قوله أو ما كان من الاحكام متغيراً بالعلة) قيل الاسباب ان يقال متغيراً بشيء أو امر بترك الصريح بالعلة لان هذا التعريف مأخوذ من تعريف العلة الذي لم يصرح فيه بالمعلول ولذا لم يتعرض هناك بلزوم الدور

ما يتجدد من الاحكام بالعلة (المسئلة الثانية) قال أكثر أصحابنا حكم العلة يتعدي محلها أي تكون العلة خارجة عن المحل الذي أوجبت له الحكم (وأنكره الاستاذ) أبو اسحاق

[قوله أكثر أصحابنا] أي من متبقي الحال اذ لاحكم عند النافين فضلا عن التعدي [قوله أي لا تكون العلة النخ] لما كان المتبادر من نسبة عدم التعدي الى الحكم انه لازم له يتمتع مفارقه عنه فيكون ثبوت العلة بمحل مستلزما لثبوت الحكم له ولا يجوز خروجه عنه والمقصود أن ثبوت الحكم يستلزم ثبوت العلة ولا يجوز خروجه عنها ردا على القائلين يجوز ثبوت الحكم بدون ثبوت العلة كما سيحيي فسر الشارح قدس سره بما هو المقصود وأشار الى أن المراد بقوله لا يتعدي محلها انه لا يفارقه لاستلزامه له وكونه مشروطاً به وما قيل انما فسر بهذا لان المتبادر منه أن يكون للعلة محل البتة ويكون الخلاف في أن حكمها هل يتعدي محلها أولا فلا يصح قوله وأنكر البصريون من المعتزلة لان الارادة التي هي العلة ليست في محل عندهم وأما على تفسيره فيصح ذلك القول لان الارادة خارجة عن المحل الذي أوجبت له الحكم به فيرد عليه انه على تقدير تسليم كون المتبادر منه ذلك لا لم انه حينئذ لا يصح قوله وأنكر البصريون فان انكار ذلك المجموع يجوز أن يكون بانكار عدم التعدي ويجوز أن يكون بانكار لزوم المحل ولولا ذلك لما صح قول الشارح قدس سره وأنكر البصريون عدم تعدي حكم العلة عن محلها

(قوله خارجة عن المحل النخ) أي لانكون حالة فيه كما هو المتبادر من الخروج عن المحل سواء كانت حالة في جزئه أو في أمر مباحين له أولا تكون حالة أصلا فلا يرد أن العلة ليست خارجة عن المحل عند

(قوله أي لا تكون العلة خارجة عن المحل الذي أوجبت له الحكم) انما فسر كلام المصنف بهذا لان المتبادر منه ان يكون للعلة محل البتة ويكون الخلاف في ان حكمها هل يتعدي محلها أم لا فلا يصح قوله وأنكره البصريون من المعتزلة لان الارادة التي هي العلة ليست في محل عندهم وأما على تفسيره فيصح ذلك القول لان الارادة خارجة عن المحل الذي أوجبت له الحكم ثم ان ما ذكره الشارح من تحرير المحل النزاع بعبارة ظاهرة في المراد ولو أردنا تطبيق كلام المصنف عليه قلنا القول بعدم تعدي حكم العلة عن محلها يتضمن بظاهره شيئين وجوب المحل وعدم التعدي فانكار المجموع اما بانكار الامر الاول وهو قول البصريين واما بانكار الثاني وهو قول الاستاذ وسائر المعتزلة فان قلت التفسير المذكور لا يصح اذ يستلزم ان لا يتحقق الخلاف بين الاصحاب والمعتزلة في توابع الحياة لانها توجب للمجموع حكما اذا قامت بجزء منه ولا شك ان العلة ليست بخارجة عن محل الحكم الذي هو المجموع بل متحققة فيه قلت المراد بالخروج عدم القيام فيتحقق في الصورة المذكورة أيضاً لان العلم مثلا ليس بقائم بالمجموع فلا حاجة الى ما قيل من ان التفسير المذكور وان لم يجز بالقياس الى المجموع لكن يجري بالقياس الى الجزء الآخر الذي ثبت له الحكم أيضاً فان العلة القائمة بهذا خارجة عن ذلك الجزء الذي أوجبت له الحكم على ان هذا انما يتم ان ثبت قولهم بنبوت الحكم لكل جزء عند قيام علة الجزء مخصوص كما قالوا بنبوته للمجموع

ولم يشترط قيام العلة بعمل حكمها (تفريماً على القول بالحال وان أنكره) أى الاستاذ الحال وكلامه هنا على سبيل التنزل وتسليم ثبوت الحال (و) أنكر أيضاً (البصريون من المعتزلة عدم تعدي حكم العلة عن محلها وجوزوا أن لا تكون العلة قائمة بعمل حكمها) حيث قالوا الله يريد بارادة حادثة لحدوث المرادات (قائمة بذاتها) لا بذاته تعالى لاستحالة قيام الحوادث ولا بعمل آخر لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره (وقالت المعتزلة) بأسرهم (توابع الحياة كالعلم والقدرة) والارادة وسائر ما يشترط في قيامه بعمله الحياة (اذا قامت بجزء من الحي أوجبت للمجموع حكمها فكان) المجموع (عالماً قادراً) اذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من أجزائه (بمخلاف غيرها) أى غير توابع الحياة (كالألوان) عند من ثبت لها أحكاماً فان حكمها لا يتعدي محلها بل يختص به (واختلفوا في الحياة) هل

المعتزلة القائلين بتعدي الحكم في توابع الحياة لكونها حاصلة في جزئه فلا يتضمن هذا التفسير إرداء عليهم (قوله ولم يشترط النع) أشار به الى أن المنقول منه مجرد عدم اشتراط القيام من غير تعيين شيء من الاحتمالات الثلاثة المذكورة

(قوله أن لا تكون العلة قائمة الخ) بان لا يكون لها محل كما تدل عليه قائمة بذاتها وهذا كقولهم في سائر الصفات قائماً بنفسها لكونها عين الذات وكقول أفلاطون ان علمه تعالى صور قائمة بذاتها فما هو غير قائم بذاته في عالم الامكان قائم بذاته في ضبط الوجوب

[قوله لاستحالة قيام الحوادث) أى بذاته تعالى دون المتجددات لان الانصاف بها انتواعي وليس بتحقيق حتى يلزم من قيامها به حدوث التقديم أو قدم الحادث فلا يرد الاشكال بقيام المريدية المتجددة بذاته تعالى لحدوث الارادة

(قوله وان أنكره أى الاستاذ الخ) قيل ارجاع الضمير المستر الى الاستاذ بخصوصه لا بلامه السياق لان المراد بالاصحاب هو الاشاعرة على ما هو الظاهر وقوله تفريماً على القول بالحال قيد للكل اعنى قول اكثر الاصحاب بما ذكره والكار الاستاذ له فالوجه أن يرجع الضمير الى الاكثر لا الاستاذ على ما وقع في الشرح وأنت خبير بأنه اذا رجع الى الاكثر يخرج الاستاذ وقد اعترف بأن قوله تفريماً قيد للكل على انه لا شك أن أكثر الاصحاب يشتمل القائلين بالحال منا كالفاضل وامام الحرمين فلا وجه لارجاع ضمير أنكره اليه الا بطريق الاستدغام فالاقرب أن يرجع الى المنكر للحال فتأمل

(قوله بارادة حادثة لحدوث المرادات) وحدوث العلة أعنى الارادة وان كان يستلزم تجدد المعلوم أعنى المريدية الا انها من قبيل الاحوال وسبغىء في الالهيّات تجوزهم تجدد الاحوال في ذاته تعالى اذ التجدد راجع الى التعلقات

يتعدي حكمها محلها أولاً (فالحقها الحذاق منهم بالنفس الثاني) وقالوا اذا قام الحياة بجزء من شئ كان المحي بها هو ذلك الجزء لاجلة ذلك الشئ (فانها) أي الحياة (ليست من توابع الحياة) أي ليس قيامها بعمل مشروطاً بقيام الحياة بذلك المحل والا لزم التسلسل فهي كاللوان في أن حكمها لا يتعدي محلها (احتج أصحابنا) علي أن حكم العلة لا يجوز أن يتعدي محلها (بأن صفة العلم لو لم تقم بعمل الحكم) الذي هو العالمية (لغامت اما بنفسها وببطله انها عرض) والعرض لا يتصور قيامه بنفسه (و) يبطله أيضا (ان نسبته) أي نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه (الى) جميع (المحال سواء) وحينئذ اما أن يوجب العالمية في جميع الاشخاص وهو ظاهر الاستحالة أو يوجبها في بعض دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح (أو بعمل آخر) غير محل الحكم (فيكون زيد عالما بعلم قائم بعمره وهو باطل بالضرورة فان قيل) العلم وكثير من المال وان استحال قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم في جميع المال لجواز أن يقوم بعضها بنفسه اذ (وجود الجوهر عندهم علة لرؤيته)

(قوله فانها ليست إلخ) يدعي ان الحياة مشاركة بالقسم الثاني في انتهاء النبوة التي هي علة للحكم بالتعدي في توابع الحياة فلو قلنا بالتعدي فيها يلزم ثبوت الحكم مع انتهاء علته
(قوله والا لزم التسلسل) لامتناع اشتراط الشئ بنفسه ولما استلزم الدور التسلسل ا كنى به
(قوله وان نسبته الى جميع المحال) أي القابلة للعالمية فلا يرد انتفاوت بحسب القبول وعدمه وفيه ان استواء النسبة ممنوع

(قوله لجواز ان يقوم بعضها بنفسه) فلا يصح قوله وببطله انها عرض
[قوله وجود الجوهر عندهم علة لرؤيته] أي لصحة رؤيته اذ العلة يجب ان تكون موجبة وكونه علة موجبة لا ينافي ما في الالهيات من ان المراد بالعلة المتعاق

[قوله فالحقها الحذاق] اشارة الى الاستهزاء بهم فان دليهم الذي أشار اليه الشارح محل تعجب واستهزاء كما لا يخفى على من له أدنى مكة وانصر على ذكر التسلسل في قوله والا لزم التسلسل مع انه يحتمل الدور والتسلسل واشتراط الشئ بنفسه لانه أخفى فسادا ولان التسلسل قد يراد به عدم تنامي التوقفات سواء كانت في مواد متناهية أو غير متناهية فيشمل الدور والتسلسل المتعارف

(قوله احتج أصحابنا) ذكر الاحتجاج بالآثم ماسيجىء من أن المدعى ضرورى
(قوله وان نسبته الى جميع المحال سواء) ان قلت لم لا يجوز أن يكون الإيجاب في البعض دون البعض لانتفاوت القوابل قلت الكلام في جميع الاشخاص القابلة لقيام العالمية هذا وقد يمنع استواء النسبة في نفس الامر وعدم العلم بالرجوعان لا يفيد

(قوله اذ وجود الجوهر عندهم علة لرؤيته وكونه مرئياً) به بالتفسير المذكور على أن المصدر مضاف الى

وكونه مرثياً (مع قيامه بنفسه) لان وجود الجوهر عندكم عين ذاته سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا لكن ليس يلزم منه امتناع التمدي مطلقا (وانما تجوزه) أى تمدي الحكم (اذا كان) محل العلة (جزءا لمحل الحكم) كما صورناه في توابع الحياة (وماذ كرتم) من كون زيد عالما بعلم قائم بعمرو (ليس كذلك) فان عمراً ليس جزءاً لزيد حتى يتعدي الحكم منه اليه (وأيضاً فإنه) أى ماذ كرتم (تمثيل) أى بيان للحكم الذى هو امتناع التمدي فى مثال جزئى هو العلم (فلا ينيد الحكم الكللى و) توضيح ذلك ما تمسك به الاستاذ وهو انكم (جوزتم كون البارى فاعلا والفعل ليس قائماً به و) أيضاً (العلم والقدرة يوجبان لمتعلقهما كونه معلوما مقدوراً) مع

(قوله وكونه مرثياً) عطف تفسيرى لرؤيته على أنه مصدر المجهول

(قوله وانما تجوزه الخ) لا فيما اذا كان محل العلة مبايناً لمحل الحكم

(قوله ليس كذلك) فلا يلزم منه بطلان قيام العلة بمحل آخر مطلقاً

[قوله أى بيان الخ] أى ليس التمثيل بالمعنى المصطلح وهو ظاهر

[قوله توضيح ذلك] انما احتاج كونه تمثيلاً الى الايضاح لانه بظاهره احتجاج ببرهان الخلف اذ حاصله انه لو لم يتم العلة كالعلم بمحل الحكم فاما ان يقوم بنفسها أو بمحل آخر وكلا الامرين باطلان لكنه فى الحقيقة يان للدعى بئذال جزئى لان قوله وهو باطل بالضرورة انما يجرى فى العلم دون سائر الصفات حيث جوزتم فاعلية البارى تعالى بالفعل الذى ليس قائماً به والمقدورية ونحوهما بالعلم والقدرة التى ليست قائمة بالمعلوم والمراد

[قوله جوزتم] أيها الاشاعرة القائلون بالحال كونه تعالى فاعلاً والفعل بفتح الفاء المرادف للتكوين ليس قائماً به لانكم لا تقولون بقيام التكوين بذاته تعالى بل هو عين للمكون عندهم فتدبر فانه زل فيه الاقدام

للفعل ثم المضاف محذوف أى لصحة رؤيته ومعنى العلة ان الوجود موجب لصحة الروية ولا ينافى العلية بهذا المعنى على ما سيجىء فى الالهيات من أن معنى العلة هناك متعلق الروية

(قوله والفعل ليس قائماً به) قيل عليه عدم قيام الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر مسلم ولا يجدي نفعاً وعدم قيام الفعل بمعنى التأثير ممنوع فان قلت ملخص الاعتراض ان علة الحكم الثبوتى ههنا ليست قائمة بمحل الحكم على معنى وجودها له ببناء على ان الفعل بمعنى التأثير اعتبارى محض قلت فحينئذ كان المناسب ان يورد هذا الكلام فى المسئلة الثالثة والجواب ان المراد من الفعل هو الفعل الذى أوجده الفاعل كحركة زيد مثلاً وبالفاعلية العنة الاضافية التى تحمل للفاعل بسد وجود الفعل لهذا الفعل مؤثر فى كون الفاعل فاعلاً على ما سيجىء فى المقصد الخامس من مباحث القدرة مع انه ليس قائماً بذاته

عدم قيامهما به (و) كذلك (نحوه) أي نحو ماذا كر فإن الارادة والذ كر يوجبان كون متاهما مراداً مذ كوراً وكذا الامر علة لكون الفعل واجباً والنهي علة لكونه حراماً ولا قيام للعلة بمحل الحكم في هذه الامثلة (قلنا من قال) منا (بكون وجود الجوهر علة للرؤية يلتزم زيادته) على الذات (لانه مشترك بين الجوهر والمرض) ومن قال ان وجوده عين ذاته لم يجعله علة لرؤيته فلا اشكال (وقيام العلة بجزء لو أوجب الحكم للكل) كما ذهبتم اليه (لزم كون الكل عالماً جاهلاً) مما (اذا قام العلم بجزء) منه (و) قام (الجهل بآخر لا يقال هذا) أي قيام العلم بجزء مع قيام الجهل بجزء آخر (تقدير محال لتضادهما) أي لتضاد العلم والجهل (باعتبار تضاد حكميهما) أعني العالمية والجاهلية فاذا قام العلم بجزء لم يجز قيام الجهل

(عبد الحكيم)

[قوله وكذا الامر الخ] فان مذهبكم ان الامر والنهي موجبان للحسن والتبجح بحيث يصح الترتب بالنهائ بينهما فيقال أمر حسن ونهي قبيح

(قوله ولا قيام الخ) لان العلم والقدرة والارادة والامر والنهي قائمة بالعالم والقادر والمريد والآمر والناهي

(قوله من قال منا الخ) كالقاضي وجمهور الاشاعرة

(قوله ومن قال الخ) كالشيخ الاشعري ومن تبعه

(قوله لم يجعله علة لرؤيته) وانما استدل به على صحة رؤيته تعالى بطريق الالتزام للقائلين بالزيادة كما نقله الشارح قدس سره عن الآمدي في مباحث الرؤية

(قوله وقيام العلة بجزء الخ) اثبات لكتلية المقدمة المتنوعة أعني امتناع القيام بمحل آخر بضم مقدمات اخر يبطل كون محل العلة جزءاً لمحل الحكم

(قوله اذا قام العلم بجزء) أي العلم التصديقي بشئ معين في وقت وقام الجهل للركب بذلك الشيء المعين بجزء آخر في ذلك الوقت وانما قيد الجهل بالركب ليكون العلة معنى موجوداً واعتبر اتحاد المتماق والوقت اذ لا استعالة في كون شخص طاماً وجاهلاً بالقياس الي شيئين ولا في وقتين كن اعتقد قيام زبد في وقت ثم اعتقد انه ليس بقائم في وقت آخر والحال انه قائم في الوقتين

(قوله لا يقال هذا الخ) منع لبطلان التالي بسند انه لازم على تقدير محال وهو قيام العلم والجهل بجزئين معاً والحال يجوز ان يستلزم المحال

(قوله لتضادهما الخ) والمانع وان كفاء مجرد جواز كونه تقدير محال الا أنه لما كان ادعاء من غير دليل عليه مكابرة لا طراد في كل قياس استثنائي يستثنى عنه تقيض التالي أيده بان بينهما تضاداً باعتبار تضاد الحكمين بناء على المفروض المتنازع فيه وهو عدم تعدي الحكم عن محل العلة

بجزء آخر والا كان الكل عالماً وجاهلاً بما (لاناقول أنه) يعني قيام العلم بجزء والجهل بالآخر (جائز لذاته) فانا اذا قطعنا النظر عن تعدى حكمي العلم والجهل من الجزء الى الكل كان قيام كل منهما بجزء منه أمراً يمكننا لا امتناع له في ذاته نظماً (وامتناعه لتضاد حكميهما) على ما ذكرتم انما هو (باعتبار تمديتهما الى غير محله) أي تمدية حكميهما الى غير محل كل واحد منهما (فيكون) اعتبار التمدية وثبوتها (هو المحال) لانه المستلزم لاجتماع المتنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته (وأيضاً) ما ذكرتموه انما يتأتى في العلم والجهل لاني جميع الملل التي جوزتم تمديتها أحكامها (فقد تقوم القدرة على تحريك جسم بيد) من شخص (والمعجز) عنه (بأخرى فيجب اتصاف الجلة بهما) منه قياماً معلوماً بالضرورة فلو جاز تعدى الحكم الى الكل لكان ذلك الشخص قادراً على تحريكه وعاجزاً عنه معاً وليس يمكن أن يقال هذا تقدير محال لانه واقع بلا ريب الا أن هذا الجواب انما ينتهض على القائلين بأن المعجز معنى موجود مضاد للقدرة وقولهم ان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية مدفوع بأن امتناع تعدى الحكم عن محل الصفة ضروري والتمثيل للتوضيح ولم يذكره المصنف لانه مره مثله في بحث الوجود وشرع في جواب الالتزامات التي ذكرها الاستاذ بقوله (واما

(عبدالحكيم)

(قوله جائز لذاته) يعني انه يمكن في ذاته لملي تقدير وقوعه لو تعدى حكمها الى الكل يلزم اجتماع الضدين
(قوله أمراً يمكناً) ان أراد انه على تقدير قطع النظر عن التعدى يكون قيام كل منهما يمكناً في نفس الامر فننوع وان أراد انه على ذلك التقدير يكون يمكناً عند الثقل حيث لم يحكم العقل بامتناعه فلم يكن لا يجدي نقماً لانه لا بد من امكانه في نفس الامر ليرتب عليه لزوم المحال في نفس الامر (قوله وقولهم الخ) اعتذار عن ترك التعرض للجواب عن الاعتراض الثاني مع التعرض للجواب عما يوضحه

(قوله بان امتناع تعدى الحكم الخ) هذا الحكم أخص من المدعى لان المراد منه امتناع تعدى الحكم عن محل قام به الصفة كالمية زيد يعلم عمرو والمدعى امتناع تعدى الحكم عن محل الملة مطلقاً سواء كان له محل أولاً ولذا تعرض في الاحتجاج لنفي كون الملة قائمة بنفسها فما قيل ان دهموي الضرورة ينافي الاحتجاج وهم

(قوله والتمثيل للتوضيح) لا للأنبات فالناقشة بانه لا يصحح الكلية بكثرة

(قوله لانه مره مثله الخ) حيث انه ذكر قال به من الفضلاء ان اشتراك الوجود بديهي ومنعه

الفعل فلا يوجب لمحله حكماً) ثبوتياً لان الفاعلية صفة اعتبارية (ولا العلم ونحوه) يوجب (لمتعلقة) حكماً (والا كان للمعلوم) الممتنع (صفة ثبوتية) اذا تعلق العلم به كما أشرنا اليه ومن الظاهر المكشوف ان المعلوم قبل تعلق العلم به كرو بعد تعلقه به لم يتغير حاله فالمعلومية والمذكورية والمرادية وأمثالها صفات اعتبارية * المسئلة (الثالثة العلة وجودية باتفاقهم لكن اختلفت طرقهم في بيانه) أى في بيان كونها وجودية (فمنهم من ادعى الضرورة فان الكلام في الحكم الثبوتى المدم لمحض والنفي الصرف لا يكون موجبا له قطعاً) بل لا بد أن يكون موجب الحكم الثبوتى أمراً وجودياً وهذا هو الطريق المعول عليه (ومنهم من احتج عليه

مكابرة وللتفاوت بينهما في البيان واتحادهما في المقصود زاد لفظ مثله

(قوله صفة اعتبارية) اذ لو كانت موجودة لزم تسلسل الفاعليات

[قوله حكماً] أي ثبوتياً

[قوله العلة وجودية] أى موجودة في الخارج كما يدل عليه الوجوه الثلاثة والمعارضة

[قوله بل لا بد الخ] اضرب عما في المتن لان عدم كون العلة نقيضاً صرفاً لا يستلزم كونها موجودة

لجواز ان يكون أمراً ثابتاً

(قوله أمراً وجودياً) أى موجوداً بناء على امتناع تعليل الحال بالحال لان العلة لا بد ان تكون

أقوى في الثبوت من المعلول كما مر في تفاريع القول بالحال انهم قسموا الحال الى معلل بصفة موجودة

والى غير معلل وان ما نقل من أبي هاشم من تعليل الحال بالحال لم يثبت بل نقل عنه ما ينفيه

(قوله فلا يوجب لمحله حكماً) قبل الاولى ان يترك لفظ لمحله لان ظاهر متمسك الاستاذ ان الفعل

يوجب عندهم لغير محله حكماً ثبوتياً كما لا يخفى اللهم الا ان يكون مراده ان الفعل لا يوجب لمحله حكماً ثبوتياً

فضلاً عن ان يفيد لغير محله

(قوله لان الفاعلية صفة اعتبارية) اى غير ثابتة في الخارج لانها غير موجودة ليه اذ لا ينافي

كونها حكماً ثبوتياً

(قوله العلة وجودية باتفاقهم) ظاهر قوله فان الكلام في الحكم الثبوتى والمدم المحض والنفي الصرف

لا يكون موجبا له يدل على ان المراد بالوجودى هو الثابت لا الموجود ويدل عليه أيضاً قوله باتفاقهم لان

ابا هاشم يجوز تعليل الحال بالحال والحال ليس بوجود بل ثابت الا ان الدليل الثانى وان ذلك يدل على وجوب

وجود العلة لا مجرد ثبوتها اللهم الا ان يقال الدال على الوجود دل على الثبوت المدعى وجوب تحققه في

العلة اتفاقاً غاية ما في الباب ان البعض لم يقتصر على ادعاء وجوب الثبوت بل ادعى وجوب الوجود

ايضاً فتأمل

بوجوده الاول لو جاز العالمية بعلم معدوم لزم الجاهلية بجهل معدوم) اذ لا مزية لاحدهما على الآخر (فاذا عدما) أى العلم والجهل (عن محل كان) ذلك المحل (عالمًا جاهلاً) مما (قلنا النزاع في ثبوت الصفة العدمية لافى سلب الصفة) فانا ندعى أنه يجوز أن يتعصف محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجباً لحكم ثبوتى في ذلك المحل لا أنه يجوز ان تسلب صفة عن محل ويكون ذلك السلب موجباً له حكم تلك الصفة فانه ظاهر البطلان وماذا كرموه من هذا القبيل مع أنه غير تام في نفسه واليه أشار بقوله (وأيضاً فلا نسلم اجتماع المدمين اذ عدم العلم جهل وعدم الجهل علم وبينهما) أى بين العلم والجهل (تضاد) وتناف فان قلت نحن نقول لو جاز

(قوله اذ لا مزية لاحدهما) أى العلم والجهل على الآخر لكون كل منهما معدوماً فاذا جاز ان يكون العلم المعدوم علة لا مرثبوتى أعنى العالمية لزم كون الجهل الذي هو معدوم لكونه عبارة عن عدم العلم علة للحكم العدمي وهو الجاهلية لكونه عبارة عن عدم العالمية يطريق الاولى بخلاف ما اذا قلنا ان العلم للوجود علة للعالمية الثابتة فانه حينئذ لا يلزم كون الجهل علة للجاهلية لمزية العلم على الجهل من حيث الوجود فيجوز ان يكون علة بخلاف الجهل فانه معدوم ولا يصلح علة لشيء

(قوله فاذا عدما) بناء على ان المتقابلين يمتنع اجتماعهما لا ارتفاعهما

(قوله كان ذلك المحل عالمًا جاهلاً) بناء على عدم الفرق بين علمه لا ولا علم له

(قوله قلنا الخ) حاصله انه فرق بين لا علم له وعلمه لا والنزاع في الثاني دون الاول

(قوله وأيضاً فلا نسلم اجتماع الخ) يبنى ان مقدم الشرطية أعنى قوله فاذا عدما محال فيجوز ان يستلزم المحال اذ عدم كل منهما يستلزم وجود الآخر فلا يمكن اجتماع عديميهما

[قوله وتناف] حمل التضاد على المعنى اللغوي ليم التقرّب اذ تحقق التضاد لا يقتضى امتناع

ارتفاعهما بخلاف التنافي

(قوله فان قلت الخ) تحرير للاستدلال المذكور بحيث يندفع المنعان وحاصله الاستدلال بالعلم والجهل المركب يعنى لو جاز تعليل العالمية بالعلم المعدوم لجاز تعليل الجاهلية بالجهل المركب المعدوم اذ لا فرق بين العالمية والجاهلية لكون كل منهما حكماً ثبوتياً ولا بين عليتهما لكونهما معدومين فاذا اجتمع هذان

(قوله وأيضاً فلا نسلم اجتماع المدمين) فيه بحث لان الظاهر ان كلامهم في العلم والجهل المركب ويجوز اجتماع عديميهما

(قوله تضاد وتناف) فسر التضاد بالتنافي الذي هو اعم ليكن محله على المذهبين وهما كون التقابل بينهما تقابل التضاد وتقابل العدم والمملكة

(قوله فان قلت نحن نقول الخ) هذا اشارة الى رد الجواب الاول بانه ليس بصحيح اذ يمكن تقرير الكلام هكذا والا فلا جهة له اصلاً لان جوابه قد فهم بل صرح به فقولاه وأيضاً فلا نسلم الخ

أن تكون المالية معلقة بعدم عدي لجاز أن تكون الجاهلية معلقة بجهل عدي فإذا اجتمع هذان المديان في محل كان عالماً جاهلاً بشئ واحد من جهة واحدة قلت لانسلم أنه إذا كان مسمى العلم عدمياً وموجباً لكون محله عالماً كان مسمى الجهل أيضاً عدمياً موجباً لكون محله جاهلاً سلمناه لكن لانسلم إمكان اجتماع هذين المديين مع ما بينهما من التقابل ولا سبيل إلى الدلالة على هذا الامكان أصلاً * الوجه (الثاني شرط العلة قيامها بالحل) الذي يوجب له الحكم (ولا يتصور في المدم) قيامه بمحل حتى يوجب له حكماً ثبوتياً (قلنا إن أردت بالقيام) أي قيام الامر الذي هو العلة بالحل (وجوده له) مثل وجود الاعراض الموجودة بمحلها (ففيه النزاع) لان معنى كلامك حينئذ هو ان العلة يجب أن تكون صفة موجودة قائمة بمحل الحكم (أو اتصافه به) يعني وان أردت بالقيام اتصاف المحل بالامر الذي هو العلة (فقد يتصف) المحل الموجود (بالعدي) كاتصاف زيد بالعدي فجاز أن تكون العلة عدمية قائمة بمحلها بهذا المعنى * الوجه (الثالث) العلة موجبة للحكم و (الايجاب صفة ثبوتية لان نقيضه) وهو اللاايجاب (عدي) لصدقه على المدومات فاذن لا بد أن تكون العلة موجودة ليمكن اتصافها بالايجاب الوجودي (قلنا قد عرفت ما فيه) وهو ان النقيضين يجوز ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي دون الصدق (فان قيل) على سبيل المعارضة ان العلم يوجب لمحله كونه عالماً باتفاق مثبتى الاحوال فنقول (للموجب للمالية اما وجود العلم

المديان أي اتصف محل واحد بهما لم كونه عالماً وجاهلاً معا فاندفع المنع الاول لاعتبار ثبوتها لشيء واحد والثاني لعدم كون أحدهما عدماً للآخر

(قوله قلت لانسلم الخ) حاصله انه حينئذ تكون الشرطية اتفاقية اذ لعلاقة بين المقدم والتالى بخلاف ما اذا اعتبر الجهل البسيط فانها حينئذ تكون لزومية كما عرفت مع ورود المنع الثانى لان العلم والجهل متقابلان وان لم يكن أحدهما عدماً للآخر

(قوله شرط العلة قيامها الخ) بناء على ما ثبت من امتناع تعدي الحكم عن محلها (قوله يعنى وان أردت الخ) اشارة الى أن كلمة أو للتخيير بين ارادتهما فيؤول الى معنى الواو

(قوله شرط العلة قيامها بالحل الذي يوجب له الحكم) هذا مبنى على ما هو المختار ولا يتهنى دليلاً على من قال بان تعدي في توابع الحياة كرامة المعترلة الا ان يحال على المقايضة فلو ابقى المحل على العلاقة كما في عبارة المتن لا يتهنى دليلاً لهم أيضاً لكن يتهنى دليلاً للبصريين الذين لا يشترطون المحل أصلاً

فيكون كل وجود كذلك) لاتحاد مسمى الوجود في الكل هذا خاف (أو العلم مع الوجود
فتتركب العلة وهو باطل اتفاقاً) من القائلين بالحال (أو العلم) أي كونه عالماً (وأنه حال
فليس بموجود) فثبت ان العلة قد لا تكون موجودة (فلا) الموجب للعالمية هو العلم الذي
هو موجود وافرقت بينه وبين العلم مع الوجود) وبين كونه عالماً بالمسئلة (الرابطة العلة
العقلية) التي كلامنا فيها دون العلة الشرعية (مطردة) يستلزم وجودها وجود حكمها (أي كلما
وجدت) العلة (وجد الحكم) على سبيل الازوم وامتناع التخلف (وهذا) أعني وجوب الاطراد
(بما لا خلاف فيه أصلاً) بين مثبتى الاحوال (ومنعكس) يستلزم عدمها عدم حكمها
(أي كلما انتفى العلة انتفى الحكم ولا خلاف فيه) أي في الانعكاس ووجوبه (في الاحوال
الحادثة) فانه مهما انتفى العلم والقدرة عن واحد منا انتفى عنه العالمية والقادرية اتفاقاً من مثبتى
الاحوال (وأوجب) أي الانعكاس (الاصحاب في) الاحوال (القديمة) أيضاً فلم يجوزوا
عالمية البارئ وقادريته بلا علم وقدرة (ومنعه المعتزلة) وقالوا لله تعالى عالمية وقادرية بلا علم

(قوله فيكون كل واحد كذلك) فيه منع ظاهر
(قوله أي كونه عالماً) أي حقيقة العلم عبر عنها بصفتها النفسية كما هو الشائع في عباراتهم
(قوله العلة العقلية التي كلامنا فيها) أي علة الحال لا العقلية مطلقاً أعني ما يكون علبتها بحسب العقل
فإنها لا يجب أن تكون مطردة ومنعكسة الا أن تكون موجبة
(قوله دون العلة الشرعية) بيان لفائدة التقييد بالعقلية
(قوله يستلزم وجودها) يعني أن معنى الاطراد الاستلزام في الوجود وما ذكر من الشرطية بيان
للاستلزام أقيمت مقامه وكذا الحال في الانعكاس
(قوله بما لا خلاف فيه) لان الايجاب مأخوذ في مفهوم العلة
(قوله بلا علم وقدرة) أي زائدة على ذاته تعالى بل تلك الصفات نفس ذاته تعالى

(قوله فيكون كل وجود كذلك) مبنى على ان المتكلمين القائلين باشتراك الوجود وتواطؤهم يقولون
بمائل الوجودات

(قوله وأنه حال فليس بموجود) قد اشرنا في صدر البحث الى ان المراد بالوجودى في عنوان البحث
الثابت لا الوجود في الخارج والحال ثابت فلا تنجى المعارضة بالنظر اليه أسلاً الا ان يورد على مدعى
الوجود أيضاً

(قوله وقالوا لله تعالى عالمية وقادرية بلا علم وقدرة) فان قلت المعتزلة قائلون بالعلم والقدرة وغيرها
من الصفات لكنهم قالوا بأنها عين الذات فلا يلزم منع الانعكاس من كلامهم قلت سيحقق الشارح في الموقف

وقدرة (ويلزمهم) أحد أمرين (اما دليل العالمية بغير العلم) كالقدرة مثلا وهو ضروري
البطلان اذ نعلم قطعا أن غير العلم من الصفات سواء كانت مشروطة بالحياة أولا لا توجب
كون محلها عالما (أو ثبوتها من غير علة) وهو أيضاً باطل لانه اذا جاز ثبوت العالمية بلا
علم ولا علة مغايرة له جاز أن تكون العالمية ثابتة مع وجود العلم غير معلة به كما كانت
ثابتة مع عدمه وهذا خروج عن المعقول ومخالف لما هو مسلم عند الخصم واليه أشار بقوله
(يخز في المقارنة في العلم) أي فجاز الثبوت بلا علة في العالمية المقارنة لوجود العلم فلا تكون
معلة به وعلى هذا فلا ظهر أن يقال للعلم الا أنه قصد المبالغة في المقارنة ولما كان اللازم من
عدم الانعكاس جواز أن يكون الحكم المقارن للعلة غير ثابت بها قال الاصحاح كل علة
لا تكون منعكسة فهي غير مطردة أيضاً وأما قوله (وسيأتي تمامه في بحث الصفات)
فاشارة الى ما ذهبوا اليه من أن الاحكام القديمة واجبة والواجب لا يدل سواء وجدت
العلة أو لم توجد والى جوابه الذي فصله هناك (واعلم) أن كل علة مطردة منعكسة
وليس كل مطرد منعكس علة كالمطلوب والمتضايفين) وذلك لان الاطراد والانعكاس شرط

(قوله قصد المبالغة) فان مقارنة الطرف مع المظروف أشد من مقارنة المجاورة

(قوله فاشارة الى ما ذهبوا اليه) أي المعتزلة

(قوله والى جوابه الخ) قال المصنف في المرصد الرابع في الصفات الوجودية الثاني أي من احتجاجات
المعتزلة على نفي الصفات طليته وقادريته واجبة فلا يحتاج الى الغير والجواب أن القابلية عندنا ليست أمراً
وراء قيام العلم فيحكم بانها واجبة وان سلم فالمراد بوجودها ان كان امتناع خلو الذات عنها فذلك لا يمنع
استنادها الى صفة أخرى واجبة أيضاً وان أردتم انها واجبة لذاتها فبطلانها ظاهر انتهى وفيه أن مرادهم
انها مقتضى ذاته تعالى كوجوده تعالى فلا يحتاج الى غير ذاته تعالى

الخامس ان مآل كلامهم نفي الصفات مع حصول آثارها من الذات فعدم الانعكاس ثابت تحقياً فان قلت
بهذا يظهر أن اللازم لهم هو الامر الثاني لانهم لما يقولوا بالصفات لم يلزمهم تعليل العالمية بغير العلم من
الصفات قلت المراد لزوم أحد الأمرين بالنظر الى نفس الامر لا الى مذهبهم

(قوله ولا علة مغايرة الخ) لا يخفى انه اذا جاز ثبوت العالمية بلا علم يلزم جواز كون العالمية الثابتة
مع وجود العلم غير معلة به سواء جوز ثبوتها بلا علة قطعاً أم لا تأمل

(قوله والواجب لا يدل الخ) هذا عند أبي هاشم واتباعه وأما هؤلاء فيقولون الاحوال الاربعة مع
وجوبها معلة بمائة حاسة هي الالهوية

العلة وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط (لا يقال) اذا كان المعلول مطرداً
 منكمسا كالعلة كان بينهما ملازمة من الطرفين (فيما اذا تمايز العلة عن غيرها) وكيف يعرف
 أن العلم مثلاً علة للعالمية دون العكس مع تلازمها ثبوتاً وانتفاءً (لأننا نقول) تمايز العلة عن
 غيرها (بضرورة العقل) فإنا نعلم علماً ضرورياً أن العلم يوجب كون محله عالماً إيجاباً يصدق
 معه وجد العلم فأوجب كون محله عالماً ولا يصدق عكسه وهو أن يقال ثبت كون المحل
 عالماً فأوجب له العلم ونعلم بالضرورة أيضاً (أو بدليل آخر) يرشدنا الى تمييز العلة عما
 يشاركها في الاطراد والانعكاس* المسئلة (الخامسة إيجاب العلة) لمعلولها (لا يكون مشروطاً
 بشرط اتفاقاً) من الفاتلين بثبوت الحال وهذا حكم ضروري (فانه لا يتصور علم بلا عالمية)
 يعني أنا اذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالماً بلا توقف على العلم بشي آخر أصلاً وهو
 المراد بقوله (سواء علمنا الشرط أو وجوده أم لا) فلو كان إيجاب العلم للعالمية مشروطاً بشرط
 لم يمكن لنا الجزم بالعالمية الا بعد تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده (فان قيل اقتضاء
 العلم العالمية مشروط بقيام العلم بالمحل و) مشروط أيضاً (بالحياة وانتفاء أضداده) أي أضداد

(قوله ولا يصدق عكسه) عطف على يصدق منه أي إيجاب العلم للعالمية يصدق معه الحكم المذكور
 ولا يصدق معه عكسه فالعلم بعدم صدق العكس مستفاد من ذلك العلم الضروري لم عدم صدق العكس
 المذكور بالضرورة من غير استفادة من ذلك العلم الضروري ومن لم يفهم قل ان قوله ولا يصدق
 مستأنف منقطع عما قبله والا لكان داخلاً في حيز العلم الضروري السابق فيكون قوله ونعلم بالضرورة
 أيضاً مستدركا

(قوله والمقدر خلافه) ليه بحث لان المقدر عدم التلازم بالنظر الى ذاتهما وهو لا ينافي التلازم بالنظر
 الى العلة

(قوله قيل ههنا اشكالان الخ) إيرادها بين شق التعميل اشارة الى ورودها على الشق الاول منه
 وفي لفظ ههنا أي في أن العلة لا توجب حكمتين مختلفتين اشارة الى ورودها على لقي الإيجاب مطلقاً وكذلك
 عدم تقييد العمليات بما يجاوز الانفكاك بينها اشارة الى الامرين

(قوله ولا يصدق عكسه) هذا مستأنف منقطع عما قبله والا لكان داخلاً في حيز العلم الضروري
 السابق فيكون قوله ويعلم بالضرورة أيضاً مستدركا
 (قوله فان قيل اقتضاء العلم الخ) هذا معارضة البديهة بالبديهة أو منع لبديهة الحكم السابق في
 المال فلا يرد ان الحكم ضروري ولا وجه لمنع الضروري

العلم (قلنا هذه شروط وجوده) فان وجود العلم في نفسه مشروط بهذه الامور (والكلام في شروط تأثيره) وايجابها للعالمية والفرق بين شرط وجود العلة وبين شرط انقضائها لمعلولها بعد وجودها مما لا سترة به * المسئلة (السادسة لا توجب العلة الواحدة حكمين مختلفين وقد اختلف فيه) فجوز بعضهم هذا الايجاب ومنعه آخرون والمختار هو التفصيل الذي أشار اليه بقوله (واعلم أنه ان جاز الانفكاك) بين الحكمين اما من جانب واحد أو من الجانبين (كالعالمية بالسواد و) العالمية (بالبياض) فانهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما عن الآخر (امتنع) تعليلهما بعلة واحدة (والالزم عدم الانفكاك أو عدم الاطراد) وذلك لانه اذا وجد تلك العلة فان وجب ثبوت كل من الحكمين كانا متلازمين والمقدر خلافه وان لم يجب بل جاز انتفاء أحدهما مع ثبوت تلك العلة كانت تلك العلة غير مطردة (قيل ههنا اشكالان الاول لله علم واحد وعالميته متعددة) بحسب تعدد المعلومات (اذ كونه عالما بالسواد غير كونه عالما بالبياض) ولهذا لا يسد أحدهما مسد الآخر فهذه العالميات اثني لا تنتهي معللة بعلة واحدة هي ذلك العلم الواحد الثابت له تعالى (قلنا التزمه القاضي) وقال عالميته تعالى متعددة مختلفة وهي مع ذلك معللة بعلة واحدة وردده الآمدي بأن القاضي لما اعترف بأن كون الرب عالما بسواد محل معين يخالف لكونه عالما ببياضه مع تعذر الاجتماع بينهما لزمه من تعليلهما بعلة واحدة اما اجتماعهما معا واما عدم اطراد تلك العلة (وأثبت) أبوسهل (الصملوكي) من الاشاعرة لله تعالى (علوما غير متناهية) كل واحد منها علة لعالمية واحدة ورد بأنه مخالف لمذهب الشيخ والأئمة ولما سيأتي من البرهان على امتناع تعدد علته تعالى (وأما نحن فنمنع تعدد العالمية وانما التعدد في تعلق العلم) الواحد (أو) تعلق (العالمية) الواحدة بحسب تعدد المعلومات ولا محذور في تعدد التعلقات في حقه تعالى

(قوله مع تعذر الاجتماع بينهما) لتعذر الاجتماع بين متعلقها

(قوله لزم من تعليلهما الخ) لايجاب العلة لكل واحد منهما من غير توقف على أمر آخر

(قوله أو تعلق الخ) على سبيل منع الخلو

(قوله ولا محذور الخ) لكونها أمورا اعتبارية لايجري التطبيق فيها

(قوله وأثبت الصملوكي) يرد عليه لزوم حدوث علته تعالى أو عدم اطراد العلم فان قال بتقديم العلم والعالمية وحدث تعلقهما لزم استدراك القول بهم * تناهيها بل بتعدد كل منهما

(وأما في الشاهد فالعلم متعدد) بتعدد المعلومات والعالمية متعددة بتعدد العلوم (الاشكال الثاني)
الحياة توجب صحة العالمية (و) صحة (القادرية) فقد أوجبت علة واحدة حكمين مختلفين
(فلنا) الحياة (شرط) لوجود المصحح فهي شرط لوجود العلة (لا علة) موجبة للمصححين
هذا ان جاز الانفكاك بين الحكمين (وأما ان امتنع الانفكاك) بينهما (كالعالمية بالسواد
(و) العالمية (بالعلم بها) أي بالعالمية الاولى فانهما متلازمان لا يجوز الانفكاك في شيء من
الجانين (قال امام الحرمين يجوز الامران) فلا يحكم فيها أي في الاحكام المتلازمة باتحاد
العلة ولا بتعدد ما لا بدالة السمع على أحدهما (و) قال (الآمدى) الحق التفصيل وهو
أنه يجوز الامران (في الشاهد) اذا كانت الاحكام المتلازمة (من جنس واحد) كالعالميات

(قوله الاشكال الثاني) جعل كل واحد من صورتى النقض اشكالا برأسه لكون جواب كل منهما
مخالفًا لجواب الآخر

(قوله شرط لوجود العلة) أي العلم والقدرة واطلاق المصحح على العلة لما سيبيح في بيان الفرق
أن العلة مصححة اتفاقاً أي مؤثرة في صحة العلول وموجبة لها لا يقال يلزم الاشكال في العلة لكونها موجبة
الحكم ولصحة لان إيجابها للمصحح ليس الا يتبع إيجابها للحكم بناء على امتناع انفكاك صحة الحكم عن ثبوته
(قوله لا علة موجبة للمصححين) لنوقفهما على انتفاء اضداد العلم بواسطة توقف العلم عليه نعم أنها موجبة
لصحة العلم والقدرة وليس يلزم من إيجابها للصحة ما كونها موجبة لصحة العالمية والقادرية لنوسط العلم والقدرة بينهما
(قوله هذا ان جاز الخ) قدر المعطوف عليه مع كونه مذكوراً سابقاً لبعده العهد
(قوله والعالمية بالعلم بها) أي العلية بالعالمية حال كونها مقارنة وملازمة بالعلم بالعالمية الاولى زاد لفظ
العلم ليصح كون العالمية الثانية من قبيل الاحوال فان علة الخال لا بد أن تكون صفة موجودة عند الجمهور
(قوله فانهما) أي العالميتين متلازمان بناء على ما سيبيح من امتناع انفكاك العلم بالشيء عن العلم بالعلم به
(قوله يجوز الامران) وهو أن يكون كلنا العالميتين معللة بالعلم بالسواد وأن تكون الاولى معللة بالعلم
السواد والثانية بالعلم بالعالمية الاولى

(قوله وأما في الشاهد فالعلم متعدد) وجه القول بوحدة العلم مع تعدد المعلومات في الغائب وبتعدد
مع تعددها في الشاهد سيبيح في بحث العلم

(قوله كالعالمية بالسواد والعالمية بالعلم بها) هذا علمنا من هب امام الحرمين حيث قال العلم بالشيء يستلزم
العلم بالعلم والا فجواز الانفكاك بين العالميتين مما لا شك فيه والقول بان المراد عالمية الله تعالى فامتناع
الانفكاك ظاهر مردود بان لا يمتد في عالميته تعالى عند غير القاضى و"ابى سهل" واطلاق العالميتين باعتبار
تمام العالمية الواحدة بعيد جداً ثم الظاهر ان العلم في قوله بالعلم بها مقسم مستدرك

(ويعتبر) ذلك (في) الاحكام (المختلفة) الاجناس في الشاهد بل يجب تعليلها بطل متعددة
(و) أما في (الثائب) فان كان أحكامه من أجناس مختلفة وجب تعليلها بطل متعددة كما في
الشاهد وان كانت من جنس واحد فقد سبق أن عالميته تعالى واحدة معلة بطل واحدة
وانما التعدد والاختلاف في التعلق والمتعلق فقط وكذا الحال في القادرية ونحوها المسئلة
(السابعة لا يثبت حكم) واحد (بمليتين عكس الاول) وهو أنه لا يثبت حكمان بطل واحدة
وأثبت الحكم الواحد بالملل المتعددة اما على الجمع أو البديل أو التركيب والكل باطل (اما
على الجمع فلا أنه استغنى بكل على كل كما مر) في أن الواحد بالشخص لا يملل بمليتين
(ولان الملتين اما مثلان أو ضدان فلا يجتمعان) في محل واحد فلا تكونان موجبتين لحكم
واحد فيه (أو مختلفتان فيجوز اقترافهما) فإذا ثبت احدي الملتين دون الاخرى فان انتفى
الحكم (فلا اطراد) للعلة الثانية وان ثبت فلا انعكاس للعلة المتنافية وقد يمتنع جواز الاقتراف

(قوله في الاحكام المختلفة الاجناس) وان كانت متلازمة كالريدية والقادرية

(قوله وجب تعليلها) لان اختلاف العلول يستدعي اختلاف الملل

(قوله فقد سبق النسخ) يعني ليس فيه تعدد العالمية

(قوله على الجمع) أي كل واحدة منهما مؤثرة فيه في زمان واحد أو على البديل بان تكون كل واحدة
منهما مؤثرة فيه لاني زمان واحد أو على التركيب بان يكون مجموعهما مؤثرا فيه مع كون كل منهما كالية
في إيجابه كما قال الاستاذ في فعل العبد من أن المؤثر فيه مجموع قدرة الله وقدرة العبد وان كانت قدرة الله
كافية في وجوده فاندفع ما قبل أنه حال التركيب تكون كل منهما موجبة للعلول فلا تكون علة لانها
ما يوجب العلول

[قوله فلا تكونان موجبتين الخ] بناء على مامر من وجوب قيام العلة بمحل الحكم وامتناع التعدي

[قوله وقد يمتنع الخ] بناء على جواز التلازم بين المختلفين

[قوله أو التركيب] لا يخفى ان العلة على تقدير التركيب مجموع الامرين فليس في هذه الصورة تعليل
حكم واحد بمليتين بل بطل مركبة والظاهر ان المدعي لزوم بساطة العلة كحدثها الا أن الكلام في جعله
هذا الشق قسما من التعليل بالملل المتعددة فكأنه أراد بالملل ما يشمل الناقصة
(قوله فلا تكونان موجبتين لحكم واحد فيه) مبني على هو المختار من ان العلة لا بد من ثبوتها
لمحل الحكم وقد مر الكلام فيه

[قوله فلا اطراد] انما اقتصر المصنف على ذكر لزوم عدم الاطراد بناء على ما قاله الشارح في المسئلة

الرابعة من ان عدم الانعكاس يستلزم عدم الاطراد

بين المختلفتين قال الآمدي والمختلفان لا بد أن يخالف أحكامهما فإنا نعلم بالضرورة أن قيام العلم بذات يوجب كونها عالمة لا قاصرة وقيام القدرة بها يوجب عكس ذلك (وأما على البديل فلضرورة أنه لا يجوز تعليل العالمية بالعلم سرّة وبالقدرة أخرى) وهذا التمثيل تنبيه على حكم كلي ضروري (فإن قيل العالمية معللة) على سبيل البديل (يعلم الله ويعلمنا وهي حكم واحد واحد فإنا لا نخالف بين العلمين الا بعارض) كالقدم والحدوث والعلة هو العلم المتحد فيهما مع قطع النظر عن العوارض المختلفة وإن سلم اختلاف العلمين في الحقيقة منع اتحاد العالميتين فيهما (وأما على سبيل التركيب فلأن حقيقتهم باحالة الانفراد والاجتماع واحدة فإذا لم تؤثر) في الحكم (منفردتين) كما هو المفروض (لم تؤثر) فيه (مجتمعتين) وذلك لأن اقتضاء العلة للحكم إنما هو لذاتها لا باعتبار أمر خارج عنها ولا شك أن اجتماعها مع غيرها لا يخرجها عن مقتضى ذاتها وفيه منع ظاهر لأن المقتضي حينئذ هو المجموع لا كل واحدة فلا يلزم خروج شيء منهما عن مقتضاه بحسب ذاته (ولأن الصفات المختلفة لها

(قوا لا بد أن يخالف أحكامها) فلا يجوز إيجابها لحكم واحد والالزام إيجاب كل واحدة من المختلفتين بمكين المتفق والمختلف

(قوله العالمية) أي المطلقة مع قطع النظر عن خصوصية المحل والاعتاق

(قوله لا على سبيل البديل) فإنها كانت في الازل معللة بعلمه تعالى ثم سارت معللة بعلمنا

[قوله قلنا الخ] يعني لا سلم أن علة العالمية المطلقة متعددة بل واحدة هي حقيقة العلم المتحددة في الواجب والممكن بناء على أن حقيقته صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به

(قوله إنما هو لذاتها) بناء على ما مر من امتناع توقف إيجاب العلة على شرط

(قوله لا كل واحدة) هذا ممنوع لأن الكلام في أن تكون كل واحدة منهما علة ولا تكون العلة علة إلا أن تكون موجبة لمعلولها من غير توقف على شرط كما مر فالتعاليق الذي ذكره الشارح قدس سره مبني على الغفلة عن محل النزاع وهو أن مجموع العلمين الموجبتين بالاستقلال علة للحكم ولا شك في استلزامه تخلف مقتضى ذاتها عنها

[قوله قال الآمدي والمختلفان الخ] هذا جار في الضدين أيضاً

[قوله فإن قيل العالمية معللة على سبيل البديل الخ] أي جازر التعاليل بداهة فإن العالمية يجوز عقلا أن يوجد بعلمنا مع قطع النظر عن علم الله تعالى وبالعكس

[قوله قلنا لا نخالف بين العلمين الخ] نجه عليه أن علمنا مرض وعلم الله تعالى ليس بعرض فالاختلاف في الحقيقة ظاهر ولهذا قال الشارح وإن سلم الخ

أحكام مختلفة ضرورة) كما نبيها عليه نقلا عن الامدي واذا علل حكم واحد بمجموع وصفين لم يكن هناك اختلاف في أحكامهما المسئلة (الثامنة في الفرق بين العلة والشرط) على رأى مثبتى الاحوال (وهو من وجوه) تسعة (الاول العلة مطردة) فحيثما وجدت وجد الحكم قطعا (والشرط قد لا يطرد) فيوجد ولا يوجد معه الشروط (كالحياة للعلم * الثاني العلة وجودية) كما مر (والشرط قد يكون عدميا كإنتفاء الضد وهو مختار القاضي) فانه قال لا يمتنع أن يكون الشرط عدميا كإنتفاء أضداد العلم بالنسبة الى وجوده اذ لا معنى للشرط الا ما يتوقف المشروط في وجوده عليه لا ما يؤثر في وجود المشروط حتى يمتنع أن يكون عدميا وذهب بعضهم الى أن الشرط لا بد أن يكون وجوديا * (الثالث انه قد يكون) الشرط (متعدداً) بأن يكون لمشروط واحد شروط يلزم انتفاؤه بانتفاء كل واحد منها كالحياة وانتفاء الاضداد بالنسبة الى وجود العلم (أو مركبا) بأن يكون عدة أمور شرطا واحداً للمشروط * (الرابع الشرط قد يكون محل الحكم والعلة صفته) يعنى أن محل الحكم لا يجوز أن يكون علة للحكم لانه لا يكون مؤثراً بل للمؤثر فيه صفة ذلك المحل التى

[قوله لم يكن هناك اختلاف في أحكامهما] اذ لا يجوز أن يكون لعله واحدة حكمان أحدهما مختلف والآخر متفق

[قوله في الفرق بين العلة والشرط] لما كان الحكم يدور مع الشرط في بعض الأمور كما يدور بالعلة كالمريدية فانه يدور مع القدرة التى هي شرط لما كما يدور مع الارادة احتيج الى الفرق بينهما ثم انك قد عرفت انه يمتنع توقف إيجاب الحكم بعد وجود العلة على شيء فما هو شرط الحكم يكون شرطا لوجود العلة فلذا لم يتعرض في بعض الوجوه لشرط العلة وفي بعضها لشرط الحكم كما يظهر لك بالتأمل

[قوله لا ما يؤثر الخ] اشارة الى أن القصر في قوله لا معنى للشرط الا ما يتوقف الخ اضافى فلا يرد

منع الحصر

[قوله لا بد أن يكون وجوديا] وانتفاء المانع كاشف عن الوجودى

[قوله الشرط] أي بلا واسطة فظاهر انقسامه الى المتعدد والمركب وعدم ورود أن أجزاء المركب

[قوله لم يكن هناك اختلاف في أحكامهما] لم لا يجوز ان يكون للاجتماع حكم خاص

[قوله أو مركبا] الفرق بينهما وبين المتعدد مع ان الموقوف على المركب موقوف على كل من أجزائه

فيتعدد الموقوف عليه ههنا أيضاً ان التوقف ههنا بالذات على المجموع والتوقف على الاجزاء بالواسطة

ولا كذلك الحال في المتعدد وأيضاً المركب ماهية واحدة ولا كذلك المتعدد المذكور

[قوله لانه لا يكون مؤثراً] لالان الشيء الواحد لا يكون قابلاً وقاعلاً بل لضرورة ان العلية

هي العلة كما عرفت لكن محل الحكم يكون شرطاً للحكم من حيث يتوقف وجوده عليه (الخامس العلة لا تنعكس) أي لا تكون العلة معلولة لمعلولها (بخلاف الشرط) فانه يجوز أن يكون مشروطاً لمشروطه (اذ قد يشترط وجود كل من الامرين بالآخر قال به القاضي) والمحققون من الاشاعرة (ومنعه بعض أصحابنا والحق جوازه ان لم يوجب تقدم الشرط) على المشروط بل اكتفى بمجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط (كقيام كل من البنتين) (المتساندين) (بالاخرى) فان قيام كل منهما بامتنع بدون قيام الاخرى ومثل ذلك يسمى دور معية ولا استعالة فيه انما المستحيل دور التتقدم (السادس الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط) وذلك اذا توقف المشروط عليه في ابتداء وجوده دون دوامه (كتملق القدرة) على وجه التأثير فانه شرط (للحادث) ابتداء لا دواماً فلذلك يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق عنه وأما العلة فهي ملازمة للمعلول أبداً اذ لا تحقق للعالية بدون العلم في الحالين وكذا كل حكم بالقياس الى علته (السابع الصفة) التي تكون علة كالعالم مثلاً (لها شرط) كالحل والحياة (وليس لها علة) فان العلم من قبيل الذوات وهي لا تعال

أيضاً شروط فيكون متعدداً

[قوله كما عرفت] من أن العلة صفة توجب محلها حكماً

[قوله يكون شرطاً للحكم الخ] أي من حيث يتوقف وجود العلة عليه وذلك اذا كانت العلة قائمة بمحل الحكم وكل ما هو شرط لوجود العلة شرط للحكم وقد لا يكون شرطاً للحكم بناء على جواز كون العلة خارجة عن محل الحكم وانما قيد بالحيثية لامتناع توقف الحكم عليه لان هذه الحيثية لا تمنع توقف الجواب العلة على شرط [قوله قال به القاضي] وعنى بالتوقف المأخوذ في تعريف الشرط عدم جواز وجوده بدون

الموقوف عليه على ما سبق قلنا عن الاربعين في المقصد الاول في مباحث المتكلمين في الاكوان [قوله فان قيام كل منهما] أي القيام الخاص العارض لكل منهما بامتنع بدون القيام الخاص للاخرى بمعنى استلزام كل منهما للآخرى فاقيل لا دور ههنا لان توقف كل منهما ليس على خصوصية الاخرى ليس بشئ [قوله مع انقطاع ذلك التعلق] اذ لو بقي تعلق التأثير لزم تحصيل الحاصل

[قوله من قبيل الذوات] المراد من الذات ما يقابل الحال أي من الامور الموجودة اصالة

[قوله وهي لا تعال] اذ العلة بالمعنى المذكور لا يكون الا لاحكام

لا تغفل بغير العلم وهو ليس محلاً لها

[قوله كقيام كل من البنتين الخ] قد يقال لا دور ههنا أصلاً لان توقف كل منهما ليس على

خصوصية الاخرى

[قوله فان العلم من قبيل الذوات] الذوات ههنا في مقابلة الاحوال فانها قد تستعمل فيها

بمخلاف الاحكام فالعلة لا تكون معلولة في نفسها والشرط قد يكون معلولا فان كون الحي حيا شرط لكونه عالما مع أن كونه حيا معلول للحياة (الثامن) الحكم (الواجب لم يتفق على عدم شرطه) بل اتفق على أنه لا يوجد بدون شرط كالعالية لله فانها مشروطة بكونه حيا وقد اختلف في كون الحكم الواجب معلولا بـ (التاسع الدالة مصححة) لمعلولها (اتفاقا وفي) كون (الشرط) مصححا لمشروطه (خلاف قال به القاضي كالحياة للعالم) فانه ذهب الى أن الحياة وان لم تكن علة للعالم بل شرط له لكنها علة في تصحيحه ومؤثرة في صحته وموجبة له (ومنهم المحققون لجواز توقفه) أي توقف العلم في صحته (على شروط أخرى) كاتقاء أصداده ووجود محله وحينئذ فلا يمكن أن تكون الحياة مستقلة بالتصحيح ولما كانت هذه المباحث مع ركاكتها في أنفسها مبنية على أصل فاسد أعرضنا عن تفاصيلها والله تعالى الموفق والمرشد

(عبد الحكيم)

[قوله بمخلاف الاحكام] فانها تمل

[قوله والشرط قد يكون معلولا] ليس هذا داخلا في حيز الفاء لانه ليس مستفادا مما قبله بل معطوف على مجموع الفاء ومندخله أي معنى مقدمة صادقة في نفس الامر وهي ان الشرط قد يكون معلولا فظهر الفرق بين علة الحكم وشرطه بان العلة لا تكون معلولة أصلا والشرط قد يكون معلولا وانما لم يكتف على ما يستفاد من المتن لان وجود الشرط لعلة الحكم وعدم وجود العلة لها لا يفيد الفرق بين علة الحكم وشرطه اذ الفرق انما يحصل بان يكون لاحدهما حكم لا يكون لآخر [قوله بل اتفق الخ] اضرب عن عدم الاتفاق لانه يجامع الاختلاف فلا يحصل الفرق بمخلاف الاتفاق

[قوله وقد اختلف الخ] فان مثبتى الاحوال من الاشاعة يملونه بصفات موجودة ومن المنزلة ينفونه سوي البهشية فانهم يملون الحال بالحال بناء على ما نقل عن أبي هاشم

تم الجزء الرابع من كتاب المواقف ويليها الجزء الخامس

وأوله الموقف الثالث في الاعراض وفيه مقدمة ومراسد

﴿ فهرست الجزء الرابع من كتاب المواقف ﴾



صحيحة

- ٢ المقصد السادس في ابحاث الحدوث
- ١٩ المرصد الرابع في الوحدة والكثرة وفيه مقاصد المقصد الاول الوحدة تساقق الوجود
- ٢٦ المقصد الثاني قد اختلف في وجودهما
- ٢٨ المقصد الثالث بين الوحدة والكثرة مقابلة قطما
- ٣٧ المقصد الرابع مراتب الاعداد أنواع متخالفة بالماهية
- ٤٠ المقصد الخامس في أقسام الواحد
- ٤٨ المقصد السادس الوحدة تنوع أنواعا
- ٤٨ المقصد السابع الاثنان هما الغيران
- ٥٩ المقصد الثامن الاثنان لا يتحدان
- ٦٢ المقصد التاسع الاثنان ثلاثة أقسام
- ٧٧ المقصد العاشر كل متماثلين فانهما لا يجتمعان
- ٨٢ المقصد الحادي عشر المتقابلان أسران لا يجتمعان
- ٩٨ المرصد الخامس في العلة والمعلول
- ٩٩ المقصد الاول تصور احتياج الشيء الى غيره ضروري
- ١١٢ المقصد الثاني الواحد بالشخص لا يمال بعينين
- ١٢٢ المقصد الثالث يجوز استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد
- ١٣٣ المقصد الرابع قال الحكماء البسيط لا يكون قابلا وفاءلا
- ١٣٧ المقصد الخامس القوة الجسمانية لا تفيد أثرا
- ١٥٠ المقصد السادس الدور ممتنع

2